Año 6,

Núm. 13

2001

DEYCRIT Sur Repositorio

Esta edición fue compartida por Zulay Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista.
Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

***Antonio Pérez-Estévez**, abre este nuevo número de la revista, con el estudio "Diálogo, verdad y alteridad en Platón", donde formula una aguda crítica al modelo griego del diálogo, fundado y justificado por la dialéctica socrática y que continúa Platón. Para nuestro autor no hay auténtico diálogo, sino monólogos escritos en una forma dramatizada, primero porque tales diálogos son una recreación de un hecho que si bien fue real, ahora se nos presenta bajo la idealización del recuerdo, y segundo porque la lógica deductiva del diálogo queda subordinada a la voluntad del narrador-interprete, en este caso Platón.*

Este es el modelo que ha trascendido desde la Grecia del s.V que asume la esencialidad de la verdad, que no cambia, como el primado de toda argumentación en la que los participantes están prestos a seguir el mejor argumento de quien es el sabio. En todo caso, el diálogo no es para Pérez-Estévez, una discusión desde el otro como interlocutor, pues ya la verdad está preestablecida por la que será la opinión dominante.

Para que exista diálogo, dice Pérez-Estévez, debe darse el "encuentro del yo con el otro encarnado en un tú o en un vosotros con el fin de alcanzar un acuerdo y producir una confluencia, un ámbito común de ideas o sentimientos de las que los interlocutores participan. La alteridad del otro es indispensable que se manifieste para que un diálogo sea auténtico diálogo".

***Fernanda Beigel**, nos ofrece en su artículo "Mariátegui y las antonomias del indigenismo", un tema cuya actualidad filosófica, ideológica, política y cultural no deja de producir opiniones en pro y en contra del Amauta; más aún, hoy día cuando las ideas mariateguianas están siendo revalorizadas a la luz de los conflictos sociales por los que atraviesan nuestras sociedades latinoamericanas. En especial, los referidos al indigenismo, entre otros de no menor importancia.*

Las tesis que desarrolla Mariátegui del indigenismo como concepto cultural, vanguardia política, ideología socialista, momento de constitución de lo nacional, realización estética, etc., nos presentan la constante acción reivindicadora de un colectivo social que busca su reconocimiento, sus identidades, sus formas de vida, su derecho a la existencia. No tanto en cuanto movimiento situado circunstancialmente por las demandas de un grupo segregado: 'el indio', lo 'indígena', sino en cuanto movimiento popular y cultural capaz de nutrir los intereses emancipatorios de toda una sociedad.

En su momento, como señala Beigel, Mariátegui intentó hacer una reconversión del marxismo y del socialismo a la realidad peruana, siendo el socialismo indo-americano su principal propuesta. A pesar de lo incompleto de sus logros, el éxito de Mariátegui está en que nos ha legado una interpretación de la historia social y política que no se debe dejar fenecer en Latinoamérica.

***Paul Ravelo Cabrera**, nos propone, por su parte, un amplio ensayo sobre la importancia de "Rescribir (hoy) políticamente la filosofía", en el que trata la importancia de la reflexión y del discurso de la filosofía en una sociedad globalizada y neoliberal, en la que el 'pensamiento' parece haber perdido todos sus espacios vitales al ser desplazado por la racionalidad técnica.*

Estamos en un mundo en el que el 'pensar' está siendo negado como parte de la condición existencial del hombre, puesto que la sociedad capitalista ha usufructuado y desviado los principios universales de la filosofía hacia su propia legitimación.

Sin embargo, lo que pudiera considerarse como el fin de la filosofía, pasa por re-pensar su sentido y evitar su muerte desde esa otra forma de pensar que está por venir, y que todo parece indicar que será la 'política de la representación'. Se requiere, pues, partir de la acción práctica-teórica del pensamiento en la que el 'sujeto' asume el compromiso de pensar la política desde una escritura en la que el pensar sea expresado. Se hace indispensable la re-deconstrucción de un discurso filosóficos cognitivo, moral, pluridimensional, práctico y crítico, que devele la hegemonía y los límites de la post racionalidad. De alguna manera la filosofía vuelve a tomar la palabra, ahora en el contexto de la ética y la moral. Nos toca defender políticamente ese derecho a re-escribir el pensar filosófico.

***Francisco Castilla Urbano**, desarrolla en su artículo:"El 'Estado de naturaleza'.La comunidad primitiva y el pensamiento de Marx", el origen, desarrollo y críticas, por parte de Marx, de este concepto, desde los Manuscritos hasta los Grundrisse.*

Frente a las diversas posiciones que asumen los filósofos idealistas y utópicos sobre la 'estado de naturaleza', Marx considera que sólo en la medida en que desaparezca la propiedad privada y la alienación, es que el hombre puede recobrar su esencia humana y convertirse en un auténtico ser social. Por esta razón, el comunismo que propone Marx, a diferencia del 'comunismo originario' es realmente el estadio de vida en el que se resuelve"el conflicto entre el hombre y el hombre, esencia y existencia, objetivación y autoafirmación, libertad y necesidad, individuo y especie."

Al estudiar Marx los diversos modos de producción el asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués, se percata que en su origen lo que podría entenderse como 'comunidad primitiva' siempre se orienta por el desarrollo social, a través del trabajo y la producción. Siendo éste proceso el que termina incidiendo en el desarrollo de unas relaciones humanas diferenciadas por la propiedad, con lo cual se pierde el proyecto comunitario original. En todo momento Marx estuvo animado por la idea de un comunismo en el que el hombre partiendo de un 'estado de naturaleza' ideal, pudiera desarrollar las condiciones más favorables para el logro de una sociedad donde el trabajo fuera fuente de goce, respetando la individualidad del hombre, y se estrecharán las relaciones de un modo más fraternal y solidario

***Jaime Nubiola** y **Beatriz Sierra**, cierran esta sección de **Artículos y Ensayos.** Su trabajo versa sobre"La recepción de Dewey en España y Latinoamérica". Los autores logran destacar con mucha claridad la influencia que tuvo el pensamiento pragmático del filósofo norteamericano en Europa, pero especialmente en la España de la guerra civil y la que surge después de ella.*

Esto se hace manifiesto en el ámbito académico español donde se le dedica especial atención a "la escuela como 'comunidad embrionaria' que haría mejorar toda la sociedad haciéndola democrática y armoniosa", al "'principio de la actividad' o la 'educación por la acción', como un método pedagógico centrado en el estudiante que requería que los estudiantes tomaran un papel activo en su propia educación". El Pedagogic Creed de Dewey estaba muy acorde con las ideas democráticas del momento.

También es significativo el hecho de que las primeras y traducciones al castellano del filósofo pragmatista datan de 1915, lo que demuestra la temprana presencia de Dewey en las tendencias renovadoras de la educación europea. Su impacto en la América Latina, no dejó de ser importante en países como México, Argentina y Brasil, a pesar de la resistencia personal de Vasconcelos y Harry K. Wells al pragmatismo, por considerarlo una filosofía imperialista. Más recientemente el redescubrimiento en la América Latina de éste pensador clásico del

pragmatismo, se debe a los estudios actuales que han hecho filósofos de la talla de H. Putman, R. Rorty, K.O. Apel, U. Eco y J. Habermas, lo que permite pronosticar que la influencia del pragmatismo en el desarrollo de la filosofía política y la democracia ciudadana está empezando a ser reconocida.

Paulo Ghiraldelli Jr¸ *nos presenta en la sección* ***Notas y debates de actualidad*** *su interesante reflexión en torno a "Rorty, Nietzsche e a Democracia". Nos expone sumariamente la teoría rortiana de la verdad. Esta parte de una crítica general a la teoría de la verdad como correspondencia. (sujeto-objeto), que Rorty considera infundada puesto que se basa en la verdad de hecho. Igualmente el supuesto de la teoría de la coherencia, es dudable que el principio de la verdad resulte exclusivo de un sistema de relaciones mediadas sólo por las creencias de un individuo o comunidad. Rorty considera que la verdad, desde el punto de vista neopragmático, es una creencia que debe estar justificada por un contexto en el que se cuestiona permanentemente aquello que se asume como "lo verdadero". En este punto sigue a Nietzsche al considerar que el asunto no es resolver el dualismo entre lo "verdadero" y "falso", sino en considerar la verdad como una metáfora que no se corresponde a un hecho, que la verdad está condicionada por los juegos del lenguaje y por la contingencia de éste.*

La democracia debe, para Rorty, articular armoniosamente la voluntad de la mayoría con respecto a los derechos de las minoría, esto solo es posible en la medida en que se reconozcan los lenguajes alternativos, nuevos, subversivos como manifestación de aquellos otros que piensa y obran de modo diferente. Eso haría posible una sociedad liberal en la que todos puedan participar políticamente.

François Houtart*, nos brinda la oportunidad de leer su discurso presentado en el Gran Consejo de Ginebra: "Es tiempo de cambiar el curso de la Historia". Houtart, es un reconocido luchador social muy comprometido con los proyectos de liberación de los pueblos explotados y sometidos por la economía neoliberal de los países industrializados. Éstos se profesan seguidores ciegos de los beneficios del mercado, pero no reparar en las consecuencias deshumanizadoras que resulta de la estructura de intercambio de esa economía.*

El balance negativo de esta economía lo cuantifica Houtart en los altísimos índices de pobreza, marginalidad, exclusión que se vive a nivel planetario. Esta es una consecuencia directa de las políticas internacionales de la expansión del capital global donde el derecho comercial está en completa contradicción con el derecho de los pueblos a la vida digna sustentable. La bonanza económica va en favor de unos y en detrimento de otros, según se atiendan las directrices de los organismos supranacionales de la economía, como lo son el FMI, el Banco Mundial principalmente, para quienes el despegue económico de los países tercer mundistas, debe pasar por la especulación financiera de los grupos dominantes del capitalismo. Es por ello que la (impagable) deuda del tercer mundo, entre otras deudas sociales y humanas, es la punta de iceberg de una historia que es necesario cambiar de rumbo....y hay condiciones para ello.

Alberto Wagner de Reyna *es entrevistado por* ***Alberto Buela****. Aquí se hace una excelente semblanza de quien es uno de los filósofos vivos más importante en lengua castellana. No sólo por su actividad de docente, investigador, diplomático y traductor, sino también por la originalidad con la que Wagner de Reyna ha desarrollado un pensamiento-ideario de vida-cristiana desde el existencialismo, impregnándole a la reflexión filosófica un efecto testimonial a partir de su condición de creyente en un Dios, pero vez también en la condición humano. A este discípulo directo de Heidegger debemos reconocerlo como un auténtico filósofo cosmopolita.*

ESTUDIOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 13 (Junio, 2001). Pp. 9-35**

Diálogo, verdad y alteridad en Platón

Dialogue, Truth and the Other in Platon

Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ

Universidad del Zulia, Venezuela.

RESUMEN

El autor analiza, primero, el concepto de diálogo encerrado en los primeros diálogos de Platón, especialmente en *Critón.* Luego, se detiene en la dialéctica como método y arte de subida y bajada, de unión y de división. En el diálogo, como proceso reflexivo de la mente hacia el mejor *logos* verdadero, el otro (*Critón*) es una persona ideal que apenas insinúa una opinión para, más tarde, aceptar la opinión de Sócrates que resulta ser la mejor. En el método y arte dialéctico, el otro termina siendo un estorbo que más bien es preciso obviarlo y huir de él. En el diálogo no existe verdadero acuerdo con el otro, si no es a través de la verdad del mejor *logos*. En la dialéctica, método y arte, no hay acuerdo sino entre el *nous* y la verdad absoluta del ser esencial.

Palabras clave: Diálogo, verdad, alteridad, Platón.

ABSTRACT

The author first analyzes the concept of dialogue in the initial dialogues of Plato, especially in *Crito.* Then he focuses on the dialectic as the method and art of rising and falling, union and division. In the dialogue, as a reflective mental process in search of a better truer logic, the other (*Crito*) is an ideal person who only insinuates an opinion in order to later accept the opinion of Socrates which turns out to be better. In the method and art of the dialectic, the other is an obstacle to be avoided and escaped from. In dialogue there is no agreement with the other if it is not through the truth of a better logic. In the dialectic, both method and art, there is no agreement except between ourselves and the absolute truth of the essential being.

Key words: Dialogue, truth, the other, Plato.

Recibido: 20-01-2001 • Aceptado: 10-02-2001

I. INTRODUCCIÓN

Diálogo se contrapone a Monólogo. Monólogo o soliloquio es la palabra de uno, del solitario (μόνος). La cultura europea tiene una vieja tradición de solitarios y de monólogos. De hecho, el pensamiento occidental ha sido siempre el producto de pensadores solitarios. En el monólogo se da una sola persona que habla y una sola voz u opinión. "Diálogo", al contrario, es palabra o mejor palabras de varios, al menos de dos. Por tanto, en el diálogo se deben dar una multiplicidad de voces u opiniones y una multiplicidad de personas que hablan. Pero esa multiplicidad de voces y de personas no son independientes y autónomas en el diálogo; el diálogo es el lugar de encuentro de muchas personas que hablan y se escuchan. Escuchar es también la actitud indispensable de todas las personas que entablan un diálogo, para evitar que esas voces y opiniones sean voces paralelas sin posibilidad alguna de que se encuentren. El diálogo es un encuentro no tanto porque haya muchas personas que hablen sino porque hay muchas personas que escuchan a las demás. De no darse escucha, la multiplicidad de personas y de voces se convierte en una multiplicidad de monólogos paralelos sin encuentro posible entre ellos. La actitud de escuchar, más que la palabra y la voz, es lo más específico de todo diálogo. La disposición de escuchar que significa apertura al otro, se tiene, cuando uno posee la convicción de que no está en posesión de toda la verdad y de que el otro tiene algo de verdad que ofrecerme y de la que yo puedo aprender. La palabra sin la disposición de escuchar a los demás hablantes, es esencialmente un monólogo; sólo mi palabra unida a mi disposición de escuchar a los demás y a sus palabras, permite la construcción de un verdadero diálogo. Este doble papel de hablar y escuchar que debe darse en todo dialogo, se manifiesta en la simetría de esta doble acción en los interlocutores. Todos igualmente deben hablar u ofrecer su opinión y escuchar o estar abiertos a la opinión de los demás. Si uno solo es el que mayormente habla y los demás intervienen sólo para confirmar la opinión del que habla, no existe auténtico diálogo: existe un monólogo acompañado de un coro de voces que aceptan la opinión del que habla. En realidad, uno solamente habla mientras los demás solamente escuchan. El diálogo, en definitiva, puede definirse como el encuentro del yo con el otro encarnado en un tú o en un vosotros con el fin de alcanzar un acuerdo y producir una confluencia, un ámbito común de ideas o de sentimientos de las que los interlocutores participan. La alteridad del otro es indispensable que se manifieste para que un diálogo sea un auténtico diálogo. Esa alteridad del tú que entra y ayuda a construir el diálogo, debe también ayudar a constituir ese ámbito común, ese mundo nuevo que es el resultado de la confluencia del yo y del tú, es un mundo de ambos. Sin alteridad, sin otro que sea tú o vosotros que me presente u ofrezca su palabra y su voz para que yo la escuche y, viceversa, sin el otro que escuche la voz y la palabra que yo le ofrezco, no puede darse auténtico diálogo.

El diálogo platónico socrático que tanta influencia ha tenido en toda la tradición occidental, ¿responde a este modelo apenas pergeñado en el párrafo anterior? ¿Cómo entendieron Sócrates y Platón el diálogo? ¿Cumple el diálogo socrático platónico con los requisitos antes expuestos? ¿Entra el otro con su palabra y su opinión en el diálogo socrático- platónico? ¿Se dan en el diálogo socrático platónico multiplicidad real de personas interlocutoras? ¿Se dan multiplicidad de palabras y opiniones? ¿Qué función desempeñan tanto la multiplicidad de voces o palabras y la multiplicidad de opiniones, si las hay, en el diálogo platónico? ¿Se da confluencia de opiniones e ideas que constituyan un ámbito ideológico común del que todos los interlocutores participan?

Este trabajo tendrá como objetivo central conocer, a partir de sus mismos diálogos, cómo Platón entendía el diálogo y su derivado la dialéctica. Qué papel desempeñaba en su

pensamiento. Una vez conocido su concepción de diálogo y dialéctica, compararla con la concisa descripción de diálogo que nosotros acabamos de dar y ver sus semejanzas y diferencias[1].

II. EL DIÁLOGO Y LA DIALÉCTICA EN PLATÓN

2.1 El diálogo en el joven Platón: el Critón

Escudriñemos el concepto de diálogo en el joven Platón, en los años que corren desde la muerte de Sócrates en 399 a.C. al 390, con especial hincapié en el *Critón.* El *Critón* es uno de los primeros diálogos escritos por el joven Platón, poco tiempo después de la muerte de Sócrates en 399 a.C. Probablemente en 397 a. C. Es un texto fundamental para comprender la concepción de diálogo socrático: se plantea por primera vez y con detalle la naturaleza del diálogo. Entremezclada con la gran cuestión ética de si es justo que Sócrates, ayudado por sus amigos, escape de la cárcel para salvar su vida sin el consentimiento de los Atenienses, se presenta también la naturaleza del método dialógico que servirá de instrumento racional para resolver dicha cuestión.

Critón insiste ante Sócrates que debe escaparse, debido a que la mayoría no podría comprender que sus amigos, que disponen de dinero para corromper a los guardias de la cárcel, no lo ayuden a escaparse de Atenas a otra ciudad que puede ser Tesalia. Salvando su vida, afirma Critón, Sócrates no deja a sus hijos huérfanos y puede continuar cumpliendo con el deber fundamental de educarlos. Es el común pensar de la gente: ¿cómo no va a salvar su vida, escapando de la cárcel, si puede hacerlo? Incluso, parece injusta o inmoral la acción de Sócrates que se presenta como una traición a sí mismo, cuando, pudiendo salvarse, no lo hace(45c).

Ante la insistencia de Critón, Sócrates propone investigar, entre los dos, la justeza de la propuesta de Critón, que recoge la opinión de la mayoría. No podemos, dice Sócrates, aceptar todas las opiniones de los hombres sino sólo algunas y rechazar las otras, y no aceptar las opiniones de todos los hombres sino sólo las opiniones de algunos (47ª). Debemos aceptar sólo las opiniones buenas que son las de los sabios (φρονίμων) y no las malas que son las de los estúpidos (ἀφρόνων). La primera afirmación de Sócrates, compartida por Critón, se reduce a que no toda opinión es buena. Aplicando la lógica dual, dirá que unas opiniones son buenas, las de los sabios que dicen la verdad (αὐτὴ ἡ ἀλήθεια, 48ª) y otras malas o falsas, las de los estúpidos. Propone entonces saber, en unión con Critón, si la propuesta recogida de la mayoría de que Sócrates debe escapar de la cárcel y salvarse, es buena o mala, verdadera o falsa[2]. Y propone un método heurístico cuya primera característica consiste en ser una investigación en común (σκοπῶμεν κοινῇ), en este caso entre dos: Critón y Sócrates. Sócrates insiste repetidas veces (46b, 46d, 48d) en la conveniencia de que

1 Para una más amplia comprensión de la noción de diálogo ver: Pérez-Estévez A., "Diálogo Intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Enero-Abril, 1999, No. 6, pp. 33-53.

2 La opinión de la mayoría va a ser sometida a investigación y rechazada por irreflexiva y falsa. La verdad es verdadera, dirá más tarde, porque es siempre la misma, la opinión de la mayoría es falsa porque cambia con facilidad (*Gorgias*, 481d-e). Tampoco le va a merecer a Sócrates (Platón) mayor consideración la opinión sobre la poesía que surge de la conversación que suelen mantener el vulgo y la gente del mercado, cuando se reúnen para comer y beber (*Protágoras*, 347c).

ambos investiguen o analicen la propuesta de Critón. Este método de investigación en común y la opinión que derive de ella, se contrapone a la opinión de la mayoría que proviene de una simple opinión sin investigación alguna, de una simple δόξα. Sometamos, dice Sócrates, la propuesta de Critón a una investigación racional en común, y sabremos si es una opinión buena y verdadera o más bien mala y falsa, es decir, una simple doxa sin fundamento racional. La gran diferencia entre una simple opinión, mala y falsa, y una opinión buena e investigada consiste en su racionalidad, que quedará patente luego de un proceso de investigación en común. Las opiniones son buenas o malas, verdaderas o falsas no por ser producidas por los sabios o por los estúpidos, sino que son buenas o malas en sí mismas, debido a su intrínseca racionalidad. Sabio es simplemente quien es capaz o tiene la disposición, por medio de la reflexión, de develar la opinión buena o verdadera; estúpido quien no es capaz de reflexionar y, en consecuencia, no adquiere la disposición que lo lleva a develar la opinión verdadera y se queda en el ámbito de la oscuridad falaz de las opiniones malas, da la pura δόξα. De hecho, la proposición que llegue a develarse como resultado de este proceso de reflexión en común, será la mejor de las opiniones (βέλτιστος λόγος).

Este parece ser el sentido del texto que leemos en el 46b: "es necesario investigar si debemos hacer esto o no, pues yo no sólo ahora sino siempre, en todo lo que me atañe, me dejo persuadir sólo por la opinión que, cuando reflexiono, se me aparece como la mejor"[3]. La opinión mejor se me aparece o me ilumina (φαίνηται) y me dejo persuadir por ella, cuando reflexiono (μοι λογιζομένω). El proceso de reflexionar cuando vamos a tomar una decisión, que especifica la forma más genérica de investigar en común, se nos presenta como el medio para develar la luminosidad de la opinión mejor (βέλτιστος (λόγος) φαίνηται). En toda reflexión sobre algo (λογίζομαι), hay en juego varias opiniones o argumentos, al menos dos, que se nos van presentando en el proceso discursivo: la opinión mejor que nos ilumina tras un proceso razonado y las demás, al menos una, que no son las mejores y que no poseen la luminosidad de la mejor. En este caso, se trata de dos opiniones: la opinión no razonable de la mayoría defendida por Critón y la razonable y que va a ser sometida a razonamiento, defendida por Sócrates. El texto platónico nos hace ver que las opiniones o argumentos –al menos la racional y producto de una investigación en común- preexiste y precede a todo nuestro razonar. Al inicio de nuestra investigación en común, tanto la opinión que resultará ser la mejor opinión o la opinión mejor argumentada como todas las demás, no se nos muestra con claridad (φαίνηται) sino con oscuridad y, por eso, no nos persuade o convence (πείσεσθαι). Esto implica que en el diálogo se da un proceso de análisis y argumentación que consiste en que la opinión mejor se va esclareciendo, para los entendimientos de los interlocutores, hasta que nos alumbra con su luminosidad y termina por persuadirnos o convencernos plenamente. La luminosidad de una proposición es la señal de su verdad, de su ἀλήθεια, que, como su nombre dice -α λαμθάνω- es lo que no se esconde y se muestra brillante.

Pero, ¿cuál debe ser el criterio racional por el que develemos la mejor opinión o mejor argumento? El criterio que Sócrates propone es su identidad o mismidad en las distintas circunstancias (46b). El hecho de que una opinión argumentada se me aparezca siempre idéntica y la misma (ὅμοιοι φαίνονταί μοι) es la prueba de que continúa siendo la mejor, a

3 σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμᾶς, εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή. ὡς ἐγὼ οὐ μόνον νῦν ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος, οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ, ὅς ἄν μοι λογιζομένω βέλτιστος φαίνηται.

pesar de las presiones de terror que conlleva la opinión de la mayoría (46c). La prueba de la verdad de una proposición es su permanencia. La verdad es siempre igual y siempre que razonemos correctamente, descubriremos siempre esa verdad siempre igual. Por el contrario la opinión de la mayoría no es verdadera porque no permanece siempre la misma, cambia de acuerdo a las circunstancias, tal como lo afirma en *Gorgias* (481e). La opinión cambiante que hoy afirma algo y mañana afirma otra cosa, como hace la opinión de la mayoría, es muestra de que responde más a los sentimientos del momento que a motivos racionales que son siempre duraderos (*Menón,* 89c). La filosofía trata de las cosas que son siempre las mismas, que no cambian, ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν, afirma taxativamente en *Gorgias* (482b) El mejor argumento u opinión pertenece a la esfera de lo inteligible, de lo que permanece siempre idéntico y no puede ser el producto de un proceso intersubjetivo en el que se confrontan mi personal manera de pensar con la particular manera de pensar del otro. No. El mejor argumento –que deja de ser pura opinión para convertirse en el lugar de la verdad- preexiste a los interlocutores y al diálogo o razonamiento en común. Los argumentos y opiniones múltiples –al menos la opinión mejor- existen ya de antemano y cada uno de los interlocutores las toma para analizarlas. El razonamiento dialógico consiste precisamente en que los interlocutores disponen o preparan su entendimiento y razón para distinguir y ver (σκοπέω) con claridad la mejor opinión que se nos muestra en toda su luminosidad. A través del razonamiento dialógico, se nos va develando la verdad de la opinión mejor. Razonar en común, argumentando, es la operación por la que los interlocutores disponen su entendimiento y su razón para ir descartando las otras opiniones y prestar atención a la claridad con que termina mostrándose la mejor opinión, que deja de ser una opinión (δόξα) para convertirse en el lugar de la verdad que será llamada διάνοια. Esta opinión mejor y verdadera (βέλτιστος λόγος) acaba por convencer (πείθω) a los interlocutores y por lograr un acuerdo entre ellos, si están en disposición de hacerlo. En el diálogo se da un proceso, que pudiéramos llamar, en términos modernos, subjetivo por el que los interlocutores afinan su capacidad racional de divisar la verdad luminosa de la mejor opinión y dejarse convencer por ella.

La opinión mejor es la del sabio. Sabio es el hombre reflexivo y razonable, capaz de disponerse y dejarse convencer por la luminosidad de la mejor opinión. En la gimnasia, el especialista es el médico y el entrenador, y su opinión debe prevalecer sobre las demás (47b). En cuanto a lo justo y lo injusto, a lo feo y a lo bello, a lo bueno y a lo malo, el que sabe es quien presta atención a estas cosas y alcanza la verdad misma (ὁ ἐπαίων περὶ τῶν δικαὶων καὶ ἀδίκων, ὁ εἷς, καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια(48a)). No seguir la opinión de los expertos en la gimnasia, daña al cuerpo; no seguir la verdad de quienes entienden de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, daña esa otra parte de nosotros que más tarde Platón llamará el alma (ψυχή).

Dialogar es pues el arte de, por medio de preguntas y respuestas, considerar distintas opiniones o logoi con el fin de descartar las malas o falsas y dejarse persuadir por la mejor, inteligible y verdadera. El diálogo, es sin duda, un proceso discursivo (λογίζομαι) que implica preparación para divisar y dejarse persuadir por la opinión o argumento mejor.

Detengámonos un momento en la estructura formal del diálogo. El diálogo es un proceso discursivo compuesto de preguntas y respuestas (ἐρωτάω-ἀποκρίνομαι) (48e5-49ª1). Pero es también un proceso en el que se dice y se puede contradecir (λέγειν - ἀντιλέγειν) (48d). 'Decir' tiene el sentido de 'decir razonadamente' y 'contradecir' el sentido de 'decir razonadamente en contra de lo dicho'. El decir (λέγειν) tiene que ver con la pregunta (ἐρώτησις); el contradecir (ἀντιλέγειν) tiene que ver con la respuesta (ἀπόκρι-

σις). Pero, cuidado con la simple estructura formal de preguntas y respuestas, de decir y contradecir. También la heurística de los sofistas pretendía dialogar y utilizaba el método de las preguntas y las respuestas. Pero el diálogo de los sofistas, tal como demuestra en el *Eutidemo,* es un diálogo vacío, sin contenidos, un juego de palabras que tiene como objetivo demostrar cualquier cosa y vencer al contrario(278b). Es un seudo-diálogo. El diálogo de la heurística no dice relación alguna con la verdad y por eso llega a sostener que no existe el decir falso y, en consecuencia, no existen ni la falsedad ni la ignorancia(286c-d). Y si no existe el decir falso, ni la falsedad, tampoco existe su correlato el decir verdadero y la verdad. Verdad y falsedad se identifican y ambos desaparecen en ese horizonte de la heurística de los sofistas que queda reducida a un simple juego de palabras sin relación alguna con las cosas en sí y la verdad. El diálogo de la heurística sofista es un pseudo diálogo que utiliza palabras sin ir más allá de las palabras mismas. Platón dirá en el *Cratilo* y repetirá en el *Eutidemo* que no todo uso de palabras es correcto. Desde luego ni la heurística de los sofistas en el *Eutidemo* ni la mera etimología presentada en el *Cratilo*, si se queda y muere en la materialidad de la palabra misma, son manifestaciones del buen uso de la palabra. De ahí que en el *Cratilo* (390c) el dialéctico va a ser definido como el que sabe hacer correctamente las preguntas y la respuestas y utilizar bien las palabras, es decir, el que no se deja atrapar en el reducido laberinto de la palabra misma y de sus letras, sino que alcanza a superarla, al darse cuenta que es un medio para descubrir *la forma del nombre* (389d) y hacer manifiesta la naturaleza, el ser de la cosa. La palabra, para el dialéctico, es un δήλωμα, es decir, descubridora y manifestadora de los seres y de su naturaleza. Por eso, el diálogo socrático-platónico tiende siempre a la mejor de las opiniones en la que habita la verdad. Se pregunta y se responde, se dice y se contradice, *buscando siempre la verdad,* aunque, a veces, dé la impresión que no la descubre, como sucede en el *Laches,* en el *Cármides* e, incluso, en el *Eutidemo.* La verdad aunque no se alcance, es el objetivo último y, por eso, está siempre en el horizonte de todo diálogo socrático platónico.

La pregunta socrática suele solicitar la aceptación o no de la verdad de una proposición por parte del que responde. Suele afirmarse, preguntando. Sin embargo, la respuesta no suele ser una contradicción, aunque, en toda respuesta, tal posibilidad de contradecir siempre esté encerrada. La respuesta suele ser una aceptación del argumento del que pregunta. El afirmar preguntando de quien interroga, establece la dirección de este diálogo y Sócrates, en sus preguntas, prevalece, en consecuencia, sobre Critón que responde, aceptando o estando de acuerdo con las proposiciones socráticas. El proceso dialógico, como ya hemos apuntado, tiene como finalidad preparar la inteligencia de los interlocutores para divisar y dejarse persuadir o convencer por la luminosidad (φαίνηται) de la mejor opinión o del mejor argumento (βέλτιστος λόγος). Mejor opinión que, por serla, deja de ser opinión (δόξα) y se convierte en el lugar de la verdad (αὐτὴ ἡ ἀλήθεια) y también de la certeza. De hecho, Sócrates termina totalmente convencido de la verdad de su propuesta, a saber: que lo que importa no es vivir sino vivir bien, es decir, vivir según las leyes de la ciudad y aceptando la decisión del jurado, lo que supone que debe rechazar como injusta y falsa la propuesta de Critón de intentar escapar de la cárcel sobornando a los guardias. Tan convencido está que, extasiado como las coribantes de Cibeles, solo tiene oídos para el sonido de los argumentos de las leyes de la ciudad y no para el ruido de ningún otro argumento u opinión[4].

4 ἐν ἐμοὶ αὕτη ἡ ἠχὴ τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν (54d).

Y en esta situación de total entrega a la verdad de la mejor opinión, o sea, a la opinión de que morir no significa más que el cumplimiento de las leyes de la ciudad, ya es inútil lo que Critón pueda decir en contra de esta opinión, que ya no es opinión sino dianoia, ἐὰν λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἐρεῖς.(54d).

Las leyes también entran en diálogo con Sócrates en la segunda parte del *Critón* (50ª-54c). Es un diálogo imaginario en el que Sócrates desempeña el papel de doble interlocutor: es, al mismo tiempo, Sócrates quién responde y las leyes quienes afirman preguntando. Las leyes dicen y Sócrates responde y tiene la posibilidad de contradecir. Paralelamente al primer diálogo entre Sócrates y Critón, las leyes, en su afirmar preguntando, dirigen el discurso y Sócrates, en sus respuestas, acepta la argumentación de las leyes. Las leyes preguntan, afirmando el valor de la ciudad y del estado por encima del valor del individuo y de su cuerpo mortal, por encima del valor de esta vida corpórea. La ciudad, en esta visión idealista, es más preciosa y más sagrada que los mismos padres (51b). Y si es impío intentar destruir a los propios padres, por mucho daño que nos hayan hecho, mucho más impío será intentar destruir la ciudad, con sus leyes. No importa vivir, sino bien vivir, es decir, vivir sin cometer jamás una injusticia, οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν(49b). Vivir, realizando el más elevado de nuestros elementos, la ψυχή. Y esto sólo puede hacerse en la ciudad, cuya esencia más profunda son precisamente sus leyes. Salvar la vida corpórea, huyendo de la cárcel, significaría un intento por destruir la ciudad y sus leyes –que suponen la obediencia a las decisiones de los jueces – y que es el lugar construido racionalmente por el hombre para realizarse como ser racional, como ψυχή. A la vez significaría el peligro de no ser recibido amablemente por las leyes hermanas del Hades (54c).

Falta un elemento por definir en este proceso dialógico: el acuerdo entre los interlocutores (ὁμολογία). Repetidas veces aparece en el diálogo la intención de Sócrates de actuar no por su propia cuenta sino con el apoyo y el acuerdo de Critón (48e). Se insiste, como ya dijimos, en la investigación conjunta de la opinión de Critón y se intenta llegar a un acuerdo en torno a la opinión final, que debe ser la mejor opinión en la que se encuentra la verdad. Todo el diálogo consiste, de hecho, en un proceso discursivo y razonado en el que partiendo de un principio aceptado por ambos, se van alcanzando acuerdos intermedios hasta llegar al acuerdo final en torno a la mejor opinión, que, por ser la mejor, ha dejado de ser opinión para ser el lugar de la verdad o διάνοια. El punto de partida de todo razonamiento, echa sus raíces en alguna verdad común, aceptada por los interlocutores (*Menón* 75b). De esa verdad primera se avanza, por medio de acuerdos intermedios, hasta la verdad final encerrada en la conclusión. Lo que es importante aclarar es que el acuerdo último y definitivo se produce, primero, entre el entendimiento de cada interlocutor y la mejor opinión verdadera que se impone y alcanza la persuasión y el convencimiento de los interlocutores. El acuerdo final de los interlocutores entre sí, aparece como un acuerdo derivado del anterior y secundario. Al final del *Critón* aparece el convencimiento y el acuerdo total de Sócrates con la opinión verdadera y cierta, sostenida por las leyes de que permanecer en la cárcel y morir bajo el mandato de la justicia ateniense, es la única acción justa que puede tomarse. Esta decisión significa el cumplimiento del principio de que "jamás ha de realizarse lo injusto o inmoral", el cual, a su vez, es la aplicación del principio fundamental de que "lo que importa no es vivir, sino vivir bien". La convicción absoluta de Sócrates es comparada a la que tienen las coribantes de Cibeles, que lo hace incapaz de escuchar cualquier otro argumento que no sea el de la leyes. No le importa ya lo que Critón pueda contradecir, pues ya no le prestaría atención ni se dejaría persuadir (54d). Critón termina, primero, aceptando la verdad de la opinión de las leyes y, como consecuencia derivada de este acuerdo previo con

la verdad, se produce el acuerdo entre los dos interlocutores, es decir, entre Sócrates y Critón. La mejor opinión que es el lugar de la verdad no es verdadera porque los interlocutores estén de acuerdo (ὁμολογοῦσι) sino que los interlocutores están de acuerdo porque previamente han divisado y se han dejado convencer y persuadir por la luminosidad de la mejor opinión en la que habita la verdad.

Reflexionemos ahora sobre algunos puntos importantes que han aparecido en el análisis del diálogo socrático-platónico. ¿Es necesaria la multiplicidad de interlocutores? ¿Es necesaria la multiplicidad de opiniones y de argumentos? Comencemos por la multiplicidad de interlocutores. En el *Critón* -que resulta encerrar un doble diálogo: el de Sócrates con Critón y el de las Leyes con Sócrates- aparentan entrar en diálogo dos personas, Critón y Sócrates. Se insiste además que el diálogo, con su trenzado de preguntas y respuestas, debe ser una investigación compartida o en común en la que partiendo de un principio, acordado entre los interlocutores, se alcanza un acuerdo último a través de acuerdos intermedios. Sin embargo, si reflexionamos con cierta detención, vemos que en realidad la multiplicidad real de los interlocutores en el diálogo platónico es tan solo ficticia. Es dudoso que tal diálogo entre Sócrates y Critón se haya producido; pero es totalmente cierto que, de haberse producido, no se produjo tal como aparece escrito por Platón años más tarde. Platón no estuvo presente y tuvo sólo una referencia, posiblemente directa de Critón. *Critón* es una narración de una narración. El *Critón* es una obra de Platón, elaborada como un diálogo imaginario entre Sócrates y Critón, que posiblemente pretendió rehacer el diálogo real que se produjo antes de la muerte de Sócrates, entre éste y Critón. Pero todo intento de rehacer un hecho histórico –la visita de Critón a Sócrates y su conversación lo fue- es solo posible, a partir de las personales disposiciones de quien lo rehace, que son indudablemente distintas de las disposiciones de quienes originalmente lo produjeron, como bien afirma Gadamer[5]. Rehacer, narrando un hecho histórico, no entraña una simple reproducción o copia sino una nueva producción. Es decir, a partir de las disposiciones personales de Platón. Se rehace el diálogo que se produjo entre Critón y Sócrates; pero indudablemente el nuevo diálogo, rehecho por Platón, es distinto del original, por haber sido hecho desde unas disposiciones personales distintas de las que condicionaron a los personajes originales. *Critón* es una obra de Platón, escrita bajo la influencia de la muerte cercana de su maestro Sócrates a quien pretende recordar con admiración y con quien probablemente comparte mucho del contenido y de la forma allí expresado. En esta obra están encerrados dos diálogos distintos, como ya hemos dicho: el diálogo principal entre Critón y Sócrates, y el diálogo, imaginario y secundario, que se produce entre las Leyes y Sócrates ante la presencia casi pasiva de Critón y formando parte del principal. En este segundo diálogo obviamente Sócrates es el único que, a nombre de las Leyes, afirma preguntando y el único que responde, aceptando la opinión argumentada de las Leyes, que no son otra persona que el mismo Sócrates. Y, en el fondo, tanto Sócrates como Critón son también *personajes idealizados, elaborados por el único autor, Platón,* a partir de su personal contacto con ambos personajes históricos. En consecuencia, en el diálogo socrático-platónico **no se da multiplicidad de interlocutores reales** sino sólo multiplicidad de personajes idealizados o ideales. **El otro**, distinto de Platón mismo, que se encarna en el personaje idealizado de Sócrates, es decir, Critón o

5 Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 452: Pues una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en su horizonte originario.

las Leyes, **se reduce a una ficción** o a un pretexto imaginario utilizado literariamente. Platón es quien construye *el nuevo diálogo* y quien, por tanto, afirma preguntando y responde aceptando la doctrina que él mismo propone. Que esa doctrina y esa forma en la que se envuelve tenga parecido con la que en la realidad enseñaba el Sócrates histórico, es altamente probable. El *Critón* es, en realidad, un monólogo de Platón elaborado como *un nuevo diálogo en el que entran personajes idealizados o ideales: Sócrates, Critón y las Leyes.* Sócrates y Platón son personajes idealizados que salieron de la pluma de Platón, pero, como dirían los medievales, se fundamentan en la realidad histórica. Las Leyes es un personaje totalmente ideal que expone la doctrina del Sócrates idealizado y del Platón real. Por otra parte, la multiplicidad de interlocutores carece de importancia en el diálogo socrático-platónico, si tenemos en cuenta la finalidad de este diálogo que consiste en preparar el entendimiento y la razón de cada interlocutor para develar la verdad encerrada en la mejor de las opiniones y dejarse convencer por ella. Y esa preparación se alcanza por medio de una reflexión argumentada, que bien puede ser en compañía de otra persona, como en este caso de Critón o en la soledad, como parece sucederle frecuentemente a Sócrates o Platón, μοι λογιζομένω (46B). En su edad madura, Platón (*Sofista 263E)* dirá sin tapujos que razonar y conversar son lo mismo, διάνοια μέν καὶ λόγος ταὐτόν, pues razonar no es más que un diálogo silencioso del alma consigo mismo. Diálogo silencioso del alma en el que ella misma se hace preguntas y se responde, en el que ella misma afirma y niega (Teeteto, 189e-190ª). La verdad platónica y la mejor opinión que la encierra, se encuentra fuera y por encima del mundo sensible en el que nos movemos y para ascender a él usamos como instrumento el reflexionar argumentando. El razonamiento exigido por el diálogo platónico –y que puede producirse en la soledad o en compañía- no sirve sino para disponer el entendimiento y capacitarlo para ser iluminado y persuadido por la verdad de la mejor opinión; elevarlo sobre el mundo sensible de los motivos particulares que atenazan la falsa opinión de la mayoría –del amor por los hijos, del sentimiento de amistad que ha de preferirse al dinero, del temor a la muerte corpórea- y hacerlo capaz de divisar el mundo inteligible en el que habita la verdad envuelta en la mejor de las opiniones. En conclusión, la multiplicidad de interlocutores es algo totalmente ornamental o accidental en los diálogos platónicos. Los diálogos platónicos no son más que la dramatización literaria del pensamiento solitario del autor, que intenta responder a las preguntas que él mismo se hace.

¿Se dan en el diálogo socrático-platónico, al menos, una multiplicidad de opiniones? Eso parece exigir repetidas veces el texto del Critón. Se habla de λόγοι, de opiniones en plural las que son objeto de argumentación en el diálogo. Es hacia la mejor opinión en la que reside la verdad misma, o βέλτιστος λόγος, hacia la que tiende el diálogo, dejando descartadas, a través del proceso discursivo, la o las otras que no son la mejor opinión sino que son opiniones malas en las que se esconde la falsedad. En el diálogo concreto del *Critón* se confrontan la opinión de Critón, basada en el criterio de la mayoría y que se fundamenta en motivos sensibles como el cuidado de los hijos, en el sentimiento de amistad que los une y que le obliga a intentar salvarlo exponiendo para ello su dinero, y la opinión de Sócrates que pretende salir de la investigación compartida racional y que va a resultar siendo la contraria, a saber, que es impío atentar en contra de las leyes de la ciudad y que, por tanto, debe permanecer en la cárcel y aceptar la muerte, tal como habían decidido los jueces. **Se dan, en consecuencia, multiplicidad de opiniones en el Critón. Pero no se dan en las mismas condiciones**. La opinión de la mayoría es presentada por Critón pero es apenas defendida y analizada. El gran cuerpo del trabajo va a consistir en la defensa y el desarrollo de la mejor de las opiniones que coincide con la que sostienen las Leyes y Sócrates. Los distin-

tos pasos del diálogo -no todas las opiniones son igualmente buenas, jamás debe cometerse una injusticia, no importa vivir sino vivir bien, la ciudad o lugar racional en el que el ser humano puede vivir bien debe prevalecer sobre el individuo, el cumplimiento de las leyes que supone el cumplimiento de las decisiones de los jueces están por encima de la vida corpórea de los ciudadanos- fundamentan y conducen a la mejor opinión que es la de Sócrates y, en definitiva, la de Platón que es el único autor del diálogo. De hecho, la opinión de la mayoría presentada por Critón sirve de pretexto para, enfrentándose a ella, elaborar cuidadosamente la doctrina idealista de Platón, puesta en boca de las Leyes y de Sócrates. Como ya afirmamos anteriormente, Platón es el único autor del *Critón* y el total responsable del pensamiento que en él se elabora por boca de Sócrates. Es, por tanto, la doctrina platónica la que es presentada y expuesta con todo lujo de detalles y envuelta en el mejor de los ropajes argumentales y literarios de que Platón es capaz. Las demás, como suele repetirse en el decurso del pensamiento humano con muchos pensadores, son presentadas simplemente como pretexto u ocasión para el desarrollo de la propia filosofía. Que su doctrina haya nacido bajo la influencia de la de su maestro Sócrates, muerto apenas unos años antes, es lo natural y lo más probable.

Si miramos atrás y revisamos el diálogo, nos daremos cuenta de que la pregunta que Sócrates propone tiene como objetivo final el *conocer cómo actuar.* El conocimiento del que se trata, es un conocimiento práctico que ha de llevar a Sócrates a tomar la decisión correcta de escapar de la cárcel y salvarse de morir o, por el contrario, quedarse y afrontar la muerte decidida por el jurado. Pero Sócrates, en todo lo que le atañe, trata de dejarse persuadir por la mejor de las opiniones y de actuar en consecuencia(46b). El *Critón* es una marcha reflexiva en la que se van investigando las distintas opiniones sobre la mesa, se descartan las que son malas o falsas y se deja persuadir por la mejor opinión, en la que habita la verdad. Por tanto, el *Critón* tiene como objetivos inmediatos: 1*) conocer cuál es la mejor de las opiniones* en torno a la cuestión concreta de escaparse de la cárcel y de salvar la vida; 2) conocer el camino correcto para llegar a esa mejor opinión, es decir, *conocer cómo conocer* la mejor opinión. El *Critón* pretende aclararnos en última instancia *cómo hemos de actuar;* y, antes, para que nuestra acción sea justa, hemos de develar *cuál es la mejor opinión, y el proceso epistemológico que nos conduce a ella.* Resumiendo, diremos que el *Critón* pretende mostrarnos, de una manera práctica y concreta, el *camino de, en una situación concreta, cómo actuar bien y cómo conocer correctamente.* La cuestión socrática de que la sabiduría incluye tanto el correcto conocer como el actuar bien o con justicia, subyace todo el diálogo.

El conocimiento del común de los mortales, es, para Sócrates (Platón) un pseudo conocimiento, una pura opinión o doxa irreflexiva que, a su vez, conduce a un hacer irreflexivo o a un mal hacer. El darse cuenta de que uno se encuentra encerrado en ese falso conocimiento, en ese saber irreflexivo que, en realidad, es un no saber, supone el comienzo de una nueva actitud que a través de la reflexión dialógica –solitaria o en conversación con otro- convertirá al ser humano en sabio capaz de dejarse persuadir por la luz de la mejor de las opiniones, por la verdadera. En este proceso reflexivo, el otro distinto de Sócrates (Platón) no viene a ser más que un pretexto literario que ayuda al protagonista a salir de la original posición irreflexiva.

2.2. La Dialéctica de la unión y de la división

A partir de los diálogos medios y, especialmente, en los últimos diálogos aparece la capacidad mental de dividir la esencia de las cosas y de unir las cosas particulares bajo una sola idea como una característica del dialéctico. En *El Fedro (*265d- 266b), por ejemplo, se

nos presenta al dialéctico como el que tiene el arte de utilizar dos habilidades como ayudas del decir y del pensar (οἷος τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν (266b)): la primera (365d) por la que reúne a muchas cosas (συναγωγή) que se encuentran dispersas con lo que torna clara la definición de las cosas que trata de explicar, y la segunda (265e) por la que divide los conceptos de las cosas (διαίρεσις) siguiendo su naturaleza y no de una manera arbitraria como si fuera un mal escultor. Añade Sócrates (266b) que cuando descubre a un hombre con la habilidad de unir en uno y de dividir en muchos, hay que seguirlo como a un dios, pues se trata, nada menos, que del dialéctico, διαλεκτικούς.

También en el *Parménides* se nos presenta la acción unificadora del proceso dialógico como la que conducirá a descubrir que toda cosa posee un género o una clase y una esencia absoluta (365ª). Sin esa tarea unificadora inteligible por la que subsumimos lo múltiple sensible bajo la unidad esencial de las ideas, quedaríamos relegados al caos infinito de las sensaciones y de lo particular, sin poder organizar ni nuestro pensamiento ni mantener un diálogo. Por eso quien decide "*negar la existencia de las ideas de las cosas y no aceptar una idea común bajo la cual cada cosa particular es subsumida, se encontrará perdido en un caos pues negaría que la idea de cada cosa sea siempre la misma y, de esa forma, destruiría del todo el poder de dialogar*" (365b-c). Sin la comunidad de ideas y de conceptos universales que se mantienen siempre iguales, sería imposible un pensamiento coherente e imposible entendernos en una conversación.

La habilidad de que nos habla el *Fedro* de dividir la unidad de las esencias o conceptos y de unificar la multiplicidad de las cosas bajo géneros y esencias va a ser aplicada de una manera sistemática en los diálogos tardíos del *Político* y del *Sofista*. El esfuerzo por unir bajo géneros comunes y de dividir los elementos comunes en las cosas múltiples va, a ser el método repetitivo de ambos diálogos. Y entre ambas acciones de unión y de división existe una íntima relación. Así, en el *Político* (285b) la acción unificadora por la que descubrimos lo común de muchas cosas (τὴν τῶν πολλῶν... κοινωνίαν) va indisolublemente unida y es correlativa de la acción por la que descubrimos sus diferencias (τὰς διαφορὰς), tal como existen en las ideas; viceversa, cuando percibimos toda suerte de diferencias dispersas en numerosas cosas, no hemos de cejar hasta reunir esas cosas, relacionadas unas con otras, en un círculo de semejanza e incluirlas bajo una idea en razón de sus esencias. Semejante al camino de subida y de bajada, la acción unificadora de nuestro entendimiento nos conduce al mundo de las ideas sin perder de vista que en esa idea se encuentran encerradas las múltiples diferencias de las cosas particulares y, viceversa, al percibir las diferencias de muchas cosas, debemos esforzarnos en descubrir lo que en ellas existe de común y que jamás las abandona en razón de que constituye su esencia.

La doble acción de unir y de dividir, propia de la dialéctica, se mantiene también en el mundo ideal de las formas y los géneros (253d). Los géneros e ideas, afirma en el *Sofista* (253b-c) pueden o no entremezclarse unas con otras. Por eso, es conveniente conocer cuál idea armoniza con cuál y cuál rechaza a cuál. Descubrir las ideas que se extienden abarcando una multiplicidad de otras ideas y las mantiene unidas haciendo que puedan mezclarse entre sí; y viceversa, ser capaces de dividir una idea genérica para descubrir las ideas múltiples que están encerradas en aquélla y determinar cuáles ideas son las causas de esa división. En fin, la dialéctica consiste en la habilidad mental de encontrar en muchos individuos lo que tienen de común para subsumirlos bajo un género y ver si los individuos -sensibles o ideales- pueden asociarse unos con otros para constituir una clase o un género. Una idea se extiende completa a muchos individuos y, a su vez, esa idea puede, asociada a otras, encontrarse participando de otra idea más comprensiva y universal que las unifica. El proceso

unificador termina, de acuerdo a *La República*, en la idea de Bien; por el contrario, el proceso de dividir y buscar lo múltiple, se completa en el mundo de las cosas sensibles y de los reflejos o sombras. Es en ese doble proceso unificador y de dispersión en el que se encuentra el verdadero conocimiento dialéctico. Quien se queda atrapado por la multiplicidad infinita y variable de lo sensible "*se aleja a la oscuridad del no-ser, abriendo su camino por medio de la práctica de los sentidos*"; es el camino de los sofistas (254ª). Quien, en cambio, es capaz de descubrir lo que de común encierran la multiplicidad de las cosas sensibles y se eleva al mundo de lo común y de lo universal, al mundo de las ideas y, siguiendo su poder de unión, descubre lo que de común encierran muchas ideas y termina alcanzando el uno absoluto o la idea de Bien, ese tal es el verdadero filósofo o dialéctico, el que sigue el camino de la razón y se ve deslumbrado por la luminosidad de la esencia del ser mismo.

Pero hemos de tener cuidado de no pasar inmediatamente y de un solo salto del uno absoluto a lo múltiple infinito ni de lo infinito múltiple al uno, tal como hacen los hombres de ciencia de hoy con su método discursivo(*Filebo* 16d-17ª). De la unidad total hemos de pasar al dos y luego al tres y así por los números determinados posibles antes de bajar a la infinitud múltiple de los singulares sensibles. No debemos despreciar las realidades intermedias entre el uno y lo infinito, es decir, no debemos despreciar ese mundo a la vez múltiple y unificador de las ideas o formas. Ese paso lento, paso a paso, de lo uno a lo infinito múltiple y de lo infinito múltiple a lo uno, es la característica del método dialéctico (*Filebo*, 18ª). El paso lento por el que del uno pasamos al dos, del dos al tres y así sucesivamente hasta alcanzar el infinito múltiple del mundo sensible. En ese paso lento por el mundo de las ideas antes de alcanzar la infinitud de lo múltiple sensible, tenemos que detenernos a ver cuál género se mezcla con otro y cuál no, cuáles se mezclan con unos pocos y cuáles se mezclan con muchos, e, incluso, ver cuál o cuáles se mezclan universalmente con todos los demás (*Sofista*, 254b-c). Viceversa, el proceso unificador implica el paso de lo infinito a lo múltiple finito de número limitado, de un número a otro, del tres al dos y finalmente del dos al uno, descubriendo que en todo ser se encierra simultáneamente lo uno y lo múltiple, como ya dijimos. La dos acciones de división (διαίρεσις) y de unión (συναγωγή) son complementarias y necesarias dentro del proceso dialéctico del verdadero conocer. Lo uno encierra lo múltiple y lo múltiple al uno. Todas las cosas provienen de lo uno y de lo múltiple y encierran en sí mismas la unidad y la alteridad; de ahí que en cada cosa debemos descubrir su elemento unificador, idea o género, y su elemento diferenciador que la separa de lo uno y la arroja en la infinitud de lo múltiple.

La religación de lo múltiple a lo uno se produce no sólo por medio de un proceso cognoscitivo o epistemológico sino también por un proceso ontológico. En efecto, en el *Fedón* (100c), se nos dice que una cosa es bella, además de la belleza misma, no por otra razón sino porque participa de la belleza en sí (διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ). Y añade unas líneas más tarde (100d): "nada hace a algo bello sino la presencia (παρουσία) o la comunión (κοινωνία) con la belleza misma". La unificación de lo múltiple sensible en lo uno universal y genérico no se produce sólo por el conocimiento o por la acción epistemológica del cognoscente sino porque en esa multiplicidad de cosas está presente y en comunión con ellas la unidad de la idea de la que participa. El conjunto de cosas particulares que integran un género, participan, es decir, toman parte o comulgan ontológicamente de la idea que las unifica. Conocer la verdad de una cosa, para Platón, es develar, detrás de la infinitud múltiple de la diferencia, la unidad ontológica por la que una cosa es tal cosa y pertenece y participa o comulga con un género o una idea, la cual, a su vez, participa y comulga del Bien o del Uno. Conocer de verdad el ser de una cosa es descubrir su religación ontológica al mun-

do de las ideas y finalmente al Uno que es el Bien. Y viceversa, conocer de verdad, es a la vez, develar que en el Uno, y participando de él, está encerrada la multiplicidad definida de las ideas y la multiplicidad infinita del mundo sensible.

La dialéctica, presentada en su forma dramatizada de diálogo, expresa en estos diálogos solo el arte, la habilidad mental de diaíresis y de sinagogé, de unificar los particulares bajo un género, una clase o idea y de dividir el uno en su multiplicidad que tenderá en definitiva a lo infinito particular del mundo sensible. En todos estos diálogos existe, en la práctica, una sola voz y una sola opinión que se expresa por esa voz: la voz de Platón que se encarna en Sócrates o el Extranjero para, a través de un proceso discursivo de unificación de lo múltiple y de división del uno, vaya exponiendo su opinión que es la sola verdadera. Los demás apenas tienen voz para seguir y aceptar lo que el protagonista va exponiendo. A veces, como en el *Filebo*, se lanza como una posibilidad la opinión hedonista de que el bien pueda ser el placer; opinión que jamás será defendida y razonada sino que será rechazada y servirá de ocasión y motivo para la exposición amplia y razonada de la verdadera opinión, la platónica. No se dan en estos diálogos platónicos ni verdadera multiplicidad de voces que simétricamente construyen el diálogo, ni verdadera multiplicidad de opiniones. Da la impresión que uno solo habla y ofrece su opinión y que los demás escuchan; de hecho, hablan sólo para aceptar la opinión del que habla que es Platón. La posibilidad de contradecir, de exponer lo contrario de una manera razonada que esta encerrada en toda respuesta, tal como se vio en el *Critón*, no existe en la marcha de estos diálogos. Desde el principio, la dirección esta trazada y la opinión verdadera se encuentra siempre en el protagonista del diálogo. Los demás forman parte de la comparsa que va aceptando la doctrina que se va exponiendo.

2.3 La dialéctica de la subida y la bajada: La República y La Carta VII

Platón habla, a partir de los diálogos medios, de subida o ascensión y de bajada o descenso dentro del proceso dialéctico que conduce al verdadero conocimiento. En el *Simposio*, por boca de Diótima, se describe el discurso que puede seguir el hombre, conducido por un guía, desde el amor a este cuerpo bello por el que se siente atraído hasta el amor por la belleza misma o lo bello por naturaleza (210ª-211d). De este cuerpo bello pasará a percibir la belleza encerrada en todos los cuerpos bellos; pasará después a descubrir la belleza del alma y la belleza del deber y de las leyes, y comenzará a darse cuenta de que la belleza del cuerpo es un asunto de poca importancia; finalmente, alcanzará las ramas del conocimiento en las que saltará del conocimiento de lo bello particular al océano de lo bello por naturaleza, que es eterno, que ni deviene ni perece, que ni crece ni decrece, que no es en parte bello y en parte feo o bello en un momento y feo en otro, que ni es bello bajo un aspecto y feo bajo otro, que ni es bello para unos y feo para otros(211ª). Lo bello, por esencia o naturaleza, existe siempre en singularidad de forma, independiente en sí misma, y las demás cosas bellas participan (μετέχειν) de lo bello (211b). Y añade: "cuando alguien a partir de estas cosas, ascendiendo por el correcto amar a los niños comienza a contemplar lo bello, entonces casi alcanza del todo el final"[6]. En este texto se nos presenta el camino de subida desde una cosa sensible particular, un cuerpo bello, hasta una idea o esencia aislada, lo bello en sí mismo o en su naturaleza. Este ascenso no se hace de un salto o por medio de un vuelo repenti-

6 διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπαινῶν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους (211b).

no sino por pasos, como subiendo los peldaños de una escalera, ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον: de un cuerpo bello a dos, de dos a todos los cuerpos bellos, de los cuerpos bellos a las costumbres bellas y de las costumbres bellas al aprendizaje de lo bello. Aprendizaje que tiene que ver sólo con lo bello que finaliza con el conocimiento del ser de lo bello, ὅἔστι καλόν (211d). Una vez en la cima del conocimiento de lo bello, disfrutando de la fortuna de contemplar la belleza misma, separada, limpia y sin mezcla alguna (αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον), se desprecia el conocimiento y el deseo de lo particular, de los objetos de oro y de los cuerpos bellos y no se quiere estar infectado de la carne de los humanos ni de los colores ni de toda la demás charlatanería de los mortales (211e). En el *Simposio* no se habla del descenso o camino de bajada. Camino de bajada que aparecerá en *La República.*

En *La República* (533c) la dialéctica aparece como un método, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος, un camino con subida y bajada, formando parte del más elevado de los conocimientos, el de nóesis. Se lo explica Sócrates a Glaucón (510-511), intentando diferenciarlo del otro conocimiento inteligible, del de diánoia o conocimiento matemático y científico. Comienza describiendo ambos conocimientos inteligibles como divididos en dos secciones y dice: *"la sección en que el alma, utilizando como imágenes las cosas sensibles siente la necesidad de investigar a partir de hipótesis, no avanzando hacia el principio, sino hacia una conclusión, la otra partiendo de hipótesis se eleva hasta el principio y hace el camino solo con ideas y a través de ideas, sin imagen alguna"(*510b). La diánoia o conocimiento científico-matemático parte de hipótesis, no se remonta hasta el principio mismo sino que alcanza una conclusión y utiliza como imágenes las cosas sensibles; la nóesis también parte de hipótesis, pero se eleva hasta el principio mismo y no utiliza imagen alguna sino que avanza en su camino con solo ideas y a través de ideas. La diánoia, aún siendo un conocimiento inteligible, no se desprende de la realidad sensible sino que la utiliza como imagen para ayudarse en su proceso racional que parte de hipótesis y termina en una conclusión, sin alcanzar el principio mismo. El principio mismo, tal como ha venido diciendo, es la idea de bien o el bien mismo, que es el origen de toda verdad y de todo conocimiento, de toda existencia y de toda esencia, pero que se encuentra más allá de la verdad y del conocimiento, de la existencia y de la esencia. La verdad y el conocimiento son boniformes, es decir, tienen forma de bien pero no son el bien. El bien está más allá de todo conocimiento y de toda verdad, aunque sea la causa de todo conocimiento y de toda verdad.

La diánoia abarca el conocimiento matemático geométrico o deductivo. Parte de hipótesis tales como el número par e impar, las figuras geométricas como el cuadrado o el triángulo, tres tipos de ángulos y otras semejantes de acuerdo a cada ciencia y las considera como absolutamente evidentes (ὡς παντὶ φανερῶν) y, por eso, no hace esfuerzo alguno para darles algún fundamento adicional (510c). Avanza racionalmente, por deducción, hasta alcanzar una conclusión y utiliza, como imágenes, formas sensibles, las pinta, habla y argumenta sobre ellas, aunque el objeto de su investigación sean realidades inteligibles tales como el cuadrado mismo, la diagonal misma y otros (510d). La diánoia es un conocimiento inteligible que se alcanza a partir de hipótesis o supuestos, es decir, sin que posean un fundamento absoluto ya que no son capaces de liberarse de esos supuestos y por medio de un proceso racional deductivo en el que utilizan, como imágenes, cosas sensibles. Es el conocimiento deductivo de las matemáticas, de la geometría y el de otras ciencias semejantes.

La nóesis, por otro lado, es el conocimiento que se fundamenta en la fuerza del dialogar, τη του διαλέγεσθαι δυνάμει, considera a las hipótesis no como primeros principios sino simplemente como supuestos o hipótesis, como punto de apoyo o impulso para elevar-

se al principio absoluto de todo, o idea de bien, y, agarrándose a él, regresar a aquellas hipótesis y avanzar de nuevo hasta descender a la conclusión, sin echar mano en absoluto de nada sensible sino sólo de ideas, avanzando a través de ideas y finalizando en ideas (511b). Este conocimiento de nóesis, fundado en el principio absoluto de la idea de bien, es más verdadero y evidente (σαφέστερον) que el conocimiento de la diánoia o conocimiento científico matemático, basado sólo en hipótesis o supuestos sin fundamento absoluto alguno. En (533c) señalará que los geómetras o científicos sólo alcanzan a soñar sobre el ser, ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, pero son incapaces de verlo (ἰδεῖν), debido a que mantienen inmutables las hipótesis sin ser capaces de dar razón alguna de ellas. Quien no se dé cuenta de que las hipótesis de todo sistema deductivo matemático son solo eso, supuestos o condiciones, y crean que son primeros principios, confundirán este conocimiento relativo y limitado con el conocimiento absoluto y se negarán a superarlo, se quedarán en el sueño del ser, sin lograr contemplarlo. El fundamento no absoluto de las hipótesis en la geometría o en otras ciencias parecidas, es la causa de que el conocimiento de diánoia sea una especie de sueño del ser, sin que alcance la visión directa del ser de las ideas o auténtico conocimiento de nóesis. El único método que deshace o elimina las hipótesis, ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, y logra superarlas, alcanzando el principio mismo sin supuestos para fundamentarse en él, es el método dialéctico (533c-d). Y esta necesaria eliminación de hipótesis que permita alcanzar el bien, parece lograrse en una batalla racional en la que se esfuerza por refutar (ἐλέγχειν) todas las hipótesis probándolas por medio de un razonamiento seguro (534b). Refutar todas las hipótesis, supone demostrar la debilidad y limitación intrínseca que todo sistema deductivo matemático encierra: es un conocimiento esencialmente arbitrario y condicionado por los supuestos o hipótesis que lo sustentan. Con el solo conocimiento matemático deductivo no se puede alcanzar el principio incondicionado, la idea de Bien, que se sitúa más allá de toda condición o supuesto. Solo después de refutar toda hipótesis y de superar, de esa manera, todo sistema deductivo, estaremos abiertos a la posibilidad de alcanzar el principio no condicionado de la idea de Bien. Y, a partir de la visión de la idea de Bien, podemos conocer y dar razón de la verdadera esencia de cada cosa (534b), debido a que la conoceremos en su causa o fundamento último. Alcanzada la idea de Bien, nos habremos alejado definitivamente del mundo sensible y podremos avanzar por medio de ideas y concluir en ideas. Desligadas de la idea de Bien, las ideas y las cosas pierden su última razón de ser y el conocimiento que, a partir de las ideas o cosas aisladas, pueda obtenerse será un conocimiento arbitrario y relativo. Su verdad no será jamás una verdad absoluta. Será un conocimiento de cómo una cosa es, (τὸ ποιόν τι) y no un conocimiento de la esencia misma de la cosa, (τὸ τί ἐστί).

Todo el mundo de Platón, tanto el eidético como el sensible, mantiene una intrínseca y esencial relación con su fundamento último que es la idea de Bien. Por eso, no es posible dar una verdadera explicación de la esencia de nada sin el conocimiento de su fundamento último. El intento socrático de buscar la esencia o naturaleza de una idea aislada, producirá sólo un conocimiento racional, parcial, limitado y arbitrario.

Este ascenso desde lo sensible particular a lo más elevado del mundo inteligible, será también descrito en el *Fedro* a través del mito de los aurigas que conducen sus carros tirados por dos caballos, uno noble y de buena raza pero el otro de raza y nobleza opuesta al primero(246b), y tratan de seguir a los dioses que recorren el cielo. Los dioses cuando van a una fiesta o banquete, debido a que sus caballos están bien emparejados y obedecen al látigo, ascienden rápidos hasta la cima de la cúpula y sus carros avanzan sin dificultad (247b-c). Pasan incluso a la parte de afuera y se colocan en la superficie exterior del cielo;

contemplan las realidades de fuera del cielo girando en derredor. En ese viaje circular, observan la justicia en sí misma, la templanza misma y el conocimiento, no de lo que tiene un comienzo y cambia asociado a las cosas que nosotros consideramos como reales, sino el conocimiento de lo que está en lo que verdaderamente es (247d-e). Descienden luego los dioses a sus mansiones en donde hacen que los aurigas alimenten los caballos con ambrosía y le dan de beber néctar.

Entre las almas, las pocas capaces de seguir a los dioses y asemejarse a ellos, levantan la cabeza del cochero y la sacan a la región exterior de la cúpula del cielo y giran en derredor, obstaculizados por los caballos no bien emparejados y no obedientes al látigo, contemplan apenas las realidades celestes. Las demás almas ni siquiera son capaces de asomarse al exterior de la cúpula y dan vueltas por debajo de la misma con gran confusión. Las almas que lograron seguir a los dioses y contemplaron, aunque difícilmente, las realidades celestes desde afuera, darán más tarde nacimiento a los filósofos o a los amantes de la belleza o a alguien de naturaleza musical o amorosa (248d). Los filósofos aspiran a ascender de nuevo por medio del método dialógico al mundo inteligible de las ideas y revivir con el recuerdo la experiencias descritas por estos textos míticos del *Fedro*.

La debilidad intrínseca del método deductivo que ya encontramos en *La República* (534b) para alcanzar la esencia última de las cosas y su relación con el Bien, va a ser extendida en la *Carta VII* a toda expresión verbal, a todo lenguaje oral o escrito. En efecto, en (341c) afirma Platón que ni ahora ni nunca escribirá algo sobre la naturaleza de las cosas, "*debido a que (este saber) no puede en absoluto ser expresado en palabras tal como sucede con otras ciencias*". La ciencia que descubre no solo las propiedades de los seres, τὸ ποῖον τι, sino y, sobre todo, la naturaleza profunda, el ser de cada cosa, τὸ ὂν ἑκαστου, que implica el conocimiento de la idea de Bien, es absolutamente inexpresable en palabras, ('ρητον γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν). Líneas más tarde, pasa a dar la razón de esa total imposibilidad de que esta ciencia de las esencias de las cosas sea expresable en palabras habladas o escritas. "*En relación a cada ser, hay tres cosas que son medios necesarios para alcanzar el conocimiento, y este conocimiento debe añadirse como un cuarto medio: el primero es el nombre, el segundo la definición, el tercero la imagen y el cuarto el conocimiento. A estos deberíamos añadir una quinta cosa, el ser que es conocido y que es el verdadero ser*". Cuatro son los medios que tenemos para llegar al conocimiento de algo, a saber, el nombre, la definición, la imagen y el conocimiento, además de la cosa misma o el ser mismo de la cosa que deseamos conocer. Y pasa luego a refutar la bondad de estos medios para alcanzar la cosa misma o el ser mismo de la cosa. La cosa a la que se refiere es la esencia misma de la cosa o su idea, la idea de círculo o de lo recto, de lo esférico o del color, de lo bueno y de lo justo, la idea de todas las cosas naturales o culturales (342d). E irá refutando uno a uno los cuatro medios dichos como incapaces de conducirnos al ser mismo de la cosa. El nombre (ὄνομα), sustantivo y adjetivo, es descartado como medio apropiado debido a que es una realidad arbitraria producida por el hombre y que puede ser cambiada a su voluntad pues nada prohibe que la forma llamada hoy "redonda" pueda mañana ser dicha "recta" o viceversa (343b). El lenguaje, ya lo vimos en el *Cratilo*, es un producto humano, arbitrario y cambiante, que no puede ser la expresión precisa de las formas de las cosas, esas sí, inmutables, necesarias y eternas. De igual manera, la definición (λόγος) también será refutada como medio de expresión del ser, por ser un compuesto o conjunto de nombres y verbos y, en consecuencia, inestable y cambiante. La debilidad del lenguaje, τῶν λόγων ἀσθενές, le impide expresar correctamente la esencia inmutable de las formas o ideas. La imagen o tercer medio de conocimiento,

es refutado porque encierra lo opuesto al ser de la cosa o quinto elemento v.g. la imagen del círculo dibujado o hecho en cuero o en hierro encierra lo opuesto, a saber, lo recto, haciendo referencia a como un círculo no se distingue de un polígono de cien o más lados(343a). Es decir, toda imagen sensible de una forma es esencialmente incapaz de expresar la perfección absoluta de la forma misma. Ninguna realidad sensible existente, en sí misma limitada e imperfecta, puede ser la imagen perfecta de su idea inteligible. Del conocimiento en su triple manifestación de ciencia (ἐπιστήμη), inteligencia (νοῦς) y verdadera opinión (ἀληθής τε δόξα), dirá que se encuentra equidistante tanto de los tres medios antes citados como del quinto elemento o el ser mismo de la cosa(342c). Se distingue de los tres primeros medios de conocer en que no es sensible sino que reside en el alma; se distingue del ser mismo de la cosa en que éste habita en el mundo inmutable y eterno de las formas o ideas. De los tres tipos de conocer[7], la inteligencia (νοῦς) es la que más se aproxima en elevación y semejanza al quinto elemento, es decir, al ser mismo de la cosa. La inteligencia, νοῦς, que parece equivaler a la nóesis de *La República* es el tipo de conocimiento que más se aproxima al ser mismo de la cosa. Los otros dos citados, la episteme y la opinión verdadera, son presentados como más imperfectos y alejados del ser mismo de la cosa.

Ante esta limitación de los cuatro medios para alcanzar el ser mismo o la esencia de las cosas que pareciera conducir a un escepticismo total con respecto a la posibilidad de alcanzar el ser mismo, Platón añade que "*a menos que alguien use los cuatro (modos de conocer) de una cierta manera, jamás participará del objetivo de la ciencia, a saber, del quinto, es decir, de la esencia misma del ser"(*342e). Y en otro texto semejante, una vez admitida la deficiencia esencial de la naturaleza de los cuatro medios dichos, afirmará que "*con el paso a través de todos cuatro, subiendo y bajando de uno a otro, se alcanza con dificultad la ciencia, siempre que se compagine la buena naturaleza (del hombre) con la buena naturaleza (de la esencia misma)*"(343d-e). Antes había dicho, después de afirmar la imposibilidad de expresar esta ciencia con palabras, que "*sólo después de una continuada convivencia con el asunto mismo y de una unión repentina, semejante a la luz repentina de un fuego palpitante, se origina en el alma y en ella se alimenta*"(341c-d). De estos textos podemos deducir que:

1. Los cuatro medios que tenemos para alcanzar la esencia misma de las cosas, uno a uno o todos justos, no son en sí mismos suficientes.
2. Sin embargo, todos ellos juntos, usados de una cierta manera, como subiendo y bajando de uno a otro por todos cuatro, son un medio necesario para alcanzar la esencia misma del ser.
3. Es necesaria también la continuada convivencia con el asunto y la buena naturaleza del sujeto que sea afín a la buena naturaleza de la esencia.

Sólo en esas condiciones, con dificultad (μόγις) y de repente (ἐξαφθὲν), se engendra la ciencia del ser mismo.

Preguntémonos ahora por la importancia que tienen en esos diálogos tanto la multiplicidad de los interlocutores como de las opiniones en estos diálogos medios que fueron

7 Sigo la lectura y traducción que González F. (1998, 249) hace del texto griego (342d), haciendo que τούτων δὲ ἐνγγύτατα se refiere a las tres especies de conocimiento (verdadera opinión, inteligencia y ciencia) y no a los 3 primeros medios del conocimiento (nombre, definición e imagen), porque me parece más razonable y con mayor sentido.

escritos entre los años 380 y 370 a.C. El objetivo central de todos ellos continúa siendo la aprehensión del ser mismo en su esencia. El diálogo, con sus interlocutores y sus opiniones diversas, no son más que instrumentos que están en función de que el alma alcance la verdadera ciencia que consiste en la aprehensión de la idea de Bien. El protagonista continúa siendo Sócrates, pero un Sócrates lejano, diluido en el tiempo y, por tanto, más influido por la imaginación de Platón que por la realidad borrosa. El *Simposio*, por ejemplo, escrito hacia el 380 narra un banquete que debió haber tenido lugar en 416 a. C., es decir, unos cuarenta años antes. Es además la narración platónica de una narración de Glaucón -probable hermano de Platón- a quien Aristodemo había narrado en el 400 lo que había pasado diez y seis años antes. La realidad del banquete, si se dio alguna vez, fue rehecha 3 veces: primero por Aristodemo 16 años después, luego por Glaucón y finalmente, 40 años más tarde, por Platón. En consecuencia, lo narrado por Platón debe tener mucho del propio Platón y muy poco de lo que realmente sucedió. La posición existencial de Platón, ya en sus cincuenta años de edad y, por tanto, en su madurez humana, con un pensamiento propio, es muy distinta de la que debieron haber tenido los interlocutores en el supuesto banquete celebrado 40 años atrás. El Sócrates del *Simposio*, además, presenta su pensamiento sobre el amor a través de su interlocutora Diótima, cuyo nombre nos remite a una persona honrada por Zeus (Διός τιμάω) probablemente una sacerdotisa o profetisa. El pensamiento presentado por Sócrates viene a ser como una suerte de opinión inspirada por los dioses, con el peso de una verdad superior -la mejor opinión, βέλτιστος λόγος, de que hablaba en el Critón- a las otras opiniones expuestas por otros interlocutores como fueron, Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón. La Diótima del *Simposio* manifiesta, más y con mayor precisión, el pensamiento de Platón en la plenitud de su vida y con la convicción de que había alcanzado la verdad absoluta en su mundo de Ideas que el pensamiento de Sócrates, muerto hacía ya veinte años atrás y supuesto protagonista de un banquete llevado a cabo hacía ya cuarenta años. Sócrates y los demás interlocutores son personas, borrosas ya en la lejanía del tiempo, pero idealizadas por la imaginación poética de Platón que las presenta de una forma dramatizada con el fin de exponer su propio pensamiento. Estos diálogos medios son más un monólogo presentado en forma dramatizada que un diálogo.

Lo mismo habría que decir de *La República* y de sus protagonistas, entre los que se encuentra Sócrates como el gran expositor de la doctrina sobre el Estado ideal y sobre los gobernantes filósofos de ese Estado. Su personalidad real, perdida ya en las brumas del tiempo, renace idealizado por obra de la pluma de Platón como el gran maestro de la ciencia política en la que desempeñan papel fundamental los filósofos gobernantes de alma musical. El drama de *La República* es una suerte de fábula o cuento de hadas sobre la justicia, tal como lo considera el mismo Platón. Ninguna importancia tienen los interlocutores en el proceso dialéctico de *La República*; son un pretexto para que de labios de Sócrates, Platón vaya dejando caer sus ideas en torno al Estado ideal en el que todos han de sentirse realizados, de acuerdo a su naturaleza. Especialmente aquellos que dotados de una naturaleza superior y educados de una manera esmerada en el método dialéctico, sean capaces de ascender al mundo de las formas, unificado en torno a la idea de Bien y, luego, con la nueva visión de lo bueno, descender hasta el mundo de las ideas el cual adquirirá ahora una dimensión distinta y más profunda de esas realidades perfectas. El camino del descenso, estará marcado por la verdad absoluta cuyo origen igual que el de toda esencia, se encuentra encerrado en la idea de Bien.

En la *Carta VII*, escrita en 353 a. C., con 74 años de edad, cuando ya su cuerpo ancho y alto se inclinaba hacia la tierra, no aparece expresamente el diálogo ni la dialéctica como

método para el ascenso al mundo ideal de las formas regidas por el Bien en el que se contempla no las propiedades del ser (τὸ ποιόν τι) sino la esencia misma del ser (τὸ τί ἐστί). Se citan, eso sí, los cuatro medios que tenemos para conocer el ser mismo, como son los nombres, la definición, las imágenes y el conocimiento mismo. Pero todos cuatro poseen una esencial debilidad que los incapacita para, solos, alcanzar el ser mismo (τὸ τί ἐστί). Ellos sólos no pasan de captar las propiedades del ser, τὸ ποιόν τι, por mucho que nos esforcemos en rechazar y refutar estos cuatro medios (δυναμένων δὲ τὰ τέτταρα διαρρίπτειν τε καὶ ἐλέγχειν (343d)) en nuestro intento por superarlos. Sin embargo, el uso de todos cuatro de una cierta manera, la subida y bajada de uno a otro, unido a la dedicación cotidiana a este asunto serio y a una naturaleza afín a esa esencia misma del ser, hace que con dificultad y de repente, como una luz repentina, pueda el alma alcanzar la esencia del ser mismo, τὸ τί ἐστί. El uso correcto de esos cuatro medios, a saber, nombre, definición, imagen sensible y conocimiento es descrito como ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγή, como un paso a través de los cuatro, subiendo y bajando por cada uno de ellos (343d-e). El diálogo y el método dialéctico se cambia, al final de sus días, en el tránsito, de una forma especial, por los cuatro medios o instrumentos de que el ser humano dispone para alcanzar la esencia misma del ser. En la carta ya no existen interlocutores, ni dramatismo narrativo. Es un monólogo, un pensamiento solitario, el de Platón, el que se manifiesta a lo largo de toda esta carta.

2.4 Dialéctica y Verdad

Para concluir, quiero señalar la relación esencial existente entre el método dialéctico de Platón y la verdad del conocimiento producido por ese método. Si la verdad consiste en la adecuación del conocer con el ser, obviamente sólo la dialéctica alcanza a descubrir la totalidad del ser en toda su profundidad. Se conoce verdaderamente cuando se conoce lo que es o el ser, y se opina, sin alcanzar el conocimiento verdadero, sobre el devenir que es una mezcla de ser y no-ser. Y el conocimiento es tanto más verdadero cuanto más plenamente se conoce el ser (*República*, 505ª-511e). Reducir el conocimiento al conocimiento del mundo sensible, es decir, a la opinión (δόξα), es quedarse en el incierto conocimiento de la parte más imperfecta de la realidad, la realidad inestable y transitoria que es y no es, que deviene, que es generable y corruptible, que es ahora para dejar de ser más tarde (*Filebo*, 59ª) (τὰ γιγνόμενα καὶ γενησόμενα καὶ γεγονότα), es conocer sólo las sombras o copias sin alcanzar su causas y los originales ideales. Quedarse definitivamente en la opinión, es quedarse en un conocimiento imperfecto sin posibilidad de alcanzar la verdad epistémica del ser. Se entra, incluso, en el reino oscuro y tenebroso del error, si pensamos que el mundo cambiante, generable y corruptible de la opinión es el único existente e identificamos y, por tanto, confundimos el devenir con el auténtico ser. El conocimiento dialéctico o frónesis, en cambio, nos lleva a conocer a plenitud la totalidad del ser, del auténtico ser que se esconde en el mundo esencial, eterno e inmutable de las ideas (τὰ ὄντα ἀεί) cuyo origen y causa, a su vez, se encuentra en la unidad absoluta de la idea de Bien. A la infinitud del mundo sensible, con sus reflejos y sombras, la conocemos por la dialéctica sólo como una derivación imperfecta, como algo secundario e inferior (τὰ δεύτερά τε καὶ ὕστερα), como sombra o copia del ser verdadero (*Filebo*, 59c). Por eso, dirá en el *Filebo* (58ª) que para cualquier inteligencia "el conocimiento que tiene que ver con el ser, con lo real, y con aquello que por naturaleza es eternamente lo mismo es el más verdadero de los conocimientos", ἀληθεστάτην γνῶσιν. Y dirá más

tarde (58c) que este arte o ciencia de la dialéctica (τίς τέχνη ἢ τίς ἐπιστήμη), quizás de poca utilidad, es el más claro, el más preciso y el más verdadero.

Es el conocimiento que tienen los dioses, tal como lo describe el *Fedro*(247b-c) cuando, en su viaje al empíreo, alcanzan la parte exterior de la bóveda celeste y se dejan arrastrar por la revolución de las esferas para contemplar lo que está fuera del cielo, a saber, la esencia del ser (ἡ οὐσια ὄντως) incolora, informe e intangible, visible sólo a la inteligencia y objeto propio del conocimiento verdadero o epistémico. De las almas de los hombres (248ª-b), sólo algunas, las que después se encarnarán en los filósofos, en los artistas y en algunos de naturaleza musical y amorosa, serán capaces apenas de asomarse a esa parte posterior de la cúpula celeste y con dificultad contemplar por un momento los seres (μόγις καθορῶσα τὰὄντα). Las demás se alejan de esta bóveda celeste y se alimentan sólo de la opinión, o sea, del conocimiento de lo que pasa y perece.

Por medio del proceso dialéctico nos remontamos por pasos de lo infinito múltiple sensible a lo finito múltiple de las ideas hasta alcanzar la unidad absoluta de la idea de Bien. Y sólo al conocer la idea de Bien descubrimos el Ser y el conocer en su causa originaria, es decir, al contemplar el Bien lo conocemos como la causa última y el principio del ser y de la esencia y también de la ciencia y de la verdad en cuanto conocida, αἰτίαν δ΄ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ (*República*, 508d-509b). Sólo a través del poder de la dialéctica, que se remonta hasta la idea originaria de Bien, logramos conocer todo el ser y, en consecuencia, toda la verdad. Sin la religación del universo sensible e inteligible a la Idea de Bien, el ser y la verdad del conocer serán sólo incompletos, parciales y derivados, debido a que no alcanzamos a divisar el origen y el principio último del que dependen y cuelgan en su ser esencial y en su verdadero conocimiento esos universos. El fin de la dialéctica es el conocimiento de la totalidad del ser desde su origen del Bien hasta la última derivación de los reflejos y de las sombras y con ello la verdad absoluta en la que no cabe el menor resquicio de error o de duda.

III. CONCLUSIÓN

Habría que comenzar por decir que los diálogos de Platón no son conversaciones sino escritos. Como escritos de Platón, una persona que vivió en la Atenas del siglo V y fue discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, son obras exclusivamente suyas, de una sola persona. Sin embargo, se han considerado como diálogos modélicos en la tradición occidental porque intentan reproducir, recrear, imitando, las conversaciones argumentativas que Sócrates había realizado con tanta maestría, paseando por el Ágora ateniense. Cada diálogo platónico parece reproducir y recrear una hipotética conversación entre dos o más personas. Ya hemos visto, que el *Critón*, por ejemplo, es la reproducción platónica de una reproducción previsiblemente hecha por el mismo Critón de una conversación que pudo haber tenido lugar dos o tres años antes cuando la muerte de Sócrates; el *Simposio* es, al menos, la reproducción platónica de una reproducción de Glaucón de una reproducción de Aristodemo de un banquete que quizás tuvo lugar 40 años antes. Como reproducciones son recreaciones de Platón de una posible conversación que se produjo antes en un tiempo más o menos lejano. Reproducir es recrear un hecho a partir del nuevo horizonte humano al que se abre quien lo recuerda para reproducirlo. Como obra de una persona distinta a los interlocutores que, además, se abre a un horizonte vivencial muy distinto al de quienes intervinieron en el diálogo originario, los diálogos de Platón tienen que ser muy distintos de aquellos a los que intenta recrear. En realidad, los diálogos de Platón son monólogos, muestran las palabras de Platón en su intento de recordar y recrear lo que fue dicho años antes por boca

de distintas personas. Aún suponiendo que los diálogos platónicos intenten ser una reproducción recordada de una conversación existente anteriormente, se da una diferencia abismal entre la vivida y el recuerdo escrito de esa conversación. La conversación vivida es un encuentro social en el que el instrumento de comunicación mutuo es el lenguaje hablado y corpóreo de los interlocutores, al menos dos, que confluyen en un tiempo y un lugar concretos. En la conversación, el lenguaje surge y se hace en el momento mismo en que se habla como resultado espontáneo de la intercomunicación de ideas y sentimientos. En el recuerdo escrito de una conversación, todo está dicho y terminado. Nada surge espontáneo sino que todo está realizado y organizado de antemano por el escritor autor. Eso no obsta que el recuerdo escrito de una conversación se esfuerce en imitar sus formalismos y requisitos: que simule producirse entre dos o más interlocutores en un lugar y tiempo concretos, que simule realizarse por medio de preguntas y respuestas, que las ideas u opiniones que van saltando dejen de ser opiniones abstractas y parezcan convertirse en opiniones e ideas de personas concretas. De hecho, con frecuencia la ideas de Platón (Sócrates) nacen en confrontación con las ideas y opiniones de otros autores como Gorgias, Protágoras, Lisias, etc...

Los diálogos de Platón son, por tanto, monólogos escritos en una forma dramatizada o, dicho de otra forma, en estos diálogos es la voz de Platón la única que habla pero enmascarada bajo la figura imaginaria de Critón, de Alcibíades, de Protágoras, de Gorgias, o del Sofista pero sobre todo bajo la figura, idealizada por el recuerdo y el tiempo, de su maestro Sócrates. Sócrates con su forma de diálogo argumentativo que había practicado en sus diarios paseos por el Ágora ateniense y que lo habían hecho un hombre público profusamente conocido, admirado por unos y odiado por otros, se convierte, después de su muerte, en tema de numerosos escritos. Los λογοι Σοκρατικοι o pensamientos y conversaciones socráticos pasan a ser una suerte de forma literaria cultivada por un buen número de escritores, discípulos o admiradores del pensador ateniense[8]. Antístenes, Fedón, Euclides, Aristipo, Esquines y Jenofonte son algunos de los nombres que han llegado hasta nosotros como cultivadores de esa forma literaria, muchas veces expresada en diálogos, que intentaba recrear las palabras y los pensamientos del mítico maestro y considerada, por estudios recientes, como de naturaleza imaginaria y esencialmente ficticia[9].

Negada la característica de diálogo o conversación a los escritos de Platón, vamos entonces a analizar la concepción que del diálogo y de la dialéctica se va sembrando en los distintos textos que nosotros hemos estudiado a lo largo de este trabajo y que ya hemos distinguido en tres, de acuerdo a los distintos momentos y obras de Platón en que los escribió: 1) el concepto de diálogo que se esconde en los primeros escritos de Platón, especialmente en el *Critón*; 2) el concepto de dialéctica como habilidad o técnica de dividir y unir conceptos que desarrolla en sus escritos de madurez; 3) el concepto de dialéctica como método o proceso cognoscitivo de subida y bajada.

En el *Critón*, en efecto, se diseña un modelo de diálogo con finalidad práctica que nos conduzca a actuar bien y que puede ser descrito de la siguiente manera: análisis razonado

8 Giannantoni, G., *Socratis et Socratorum Reiliquae,* 4 volúmenes, Nápoles, 1990-91. En esta obra momunmental se recoge todo el material escrito que se considera heredero de Sócrates.

9 Kahn, Charles, *Plato and the Socratic Dialogue,* Cambridge Univ. Press, 1996, p.2: “At least one feature of the genre can be of decisive importance for an interpretation of Plato´s thought. This is the imaginative and essentially fictional nature of Socratic literature”.

en común, de dos o más personas, que nos permita tomar una decisión acertada y actuar bien en una situación concreta. El análisis razonado supone un proceso argumentativo realizado por medio de preguntas y respuestas, de decir y contradecir, con el fin de alcanzar, de común acuerdo, la mejor de las opiniones posibles en la que se encierra la verdad y que va a servirnos de fundamento de nuestra acción moralmente buena. En este modelo de diálogo aparecen como requisitos: multiplicidad de personas y de voces que preguntan y responden, multiplicidad de opiniones, proceso argumentativo de las distintas opiniones, acuerdo en torno a la opinión verdadera. Es preciso aclarar que la verdad de esta o aquel juicio u opinión no se encuentra, para Platón, en posesión de ninguno de los interlocutores sino que es una realidad brillante e inteligible que existe previamente a cualquier análisis o a cualquier razonamiento. El diálogo, en consecuencia, no produce verdades sino simplemente ayuda a que los interlocutores las develen a través del proceso razonado. El diálogo, en su proceso razonador, prepara y despierta la capacidad racional e inteligible de los interlocutores para que sean capaces de dejarse iluminar y convencer por el brillo de la verdad. Preguntar y responder, decir y contradecir son momentos de ese proceso de preparación de la mente -νοῦς- en su capacidad cognoscitiva para dejarse iluminar y persuadir por la verdad de la mejor opinión. El otro, en este diálogo, es una simple ayuda o instrumento en ese proceso de despertar y afinar la capacidad mental de dejarse iluminar y convencer por la verdad absoluta. Verdad absoluta e inmutable que se encierra sólo en la mejor de las opiniones. Las demás opiniones, no razonadas ni racionales, que cambian de acuerdo a los distintos momentos y a los distintos sentimientos de quien las defiende, son el depósito exclusivo de la falsedad y el error. El diálogo termina en un acuerdo de los dialogantes en torno a la verdad encerrada en la mejor opinión. Pero, cuidado, la verdad no es el resultado o el producto de ese acuerdo entre los interlocutores, sino la consecuencia del acuerdo previo entre cada uno de los dialogantes con la verdad de la mejor opinión[10]. El acuerdo de los dialogantes es sólo un acuerdo derivado y secundario, consecuencia del acuerdo previo entre cada uno con la verdad de la mejor opinión. Este acuerdo de cada uno con la verdad racional que lo ilumina y lo convence, lo conduce a actuar correctamente y a bien vivir, es decir, a llevar una vida moral o racional.

El objetivo único del diálogo socrático-platónico consiste en el develamiento de la verdad absoluta e inmutable encerrada en el mejor logos, que es siempre razonado y racional, verdad absoluta que será el fundamento de su actuar moral. Los demás elementos de este diálogo–multiplicidad de interlocutores que preguntan y responden, multiplicidad de opiniones, proceso argumentativo, acuerdo con los otros- son medios o consecuencias del develamiento de la verdad. De estos medios o instrumentos, el proceso discursivo o argumentativo es el más esencial, ya que tiene como finalidad inmediata la preparación de la mente que la capacite para el develamiento de la verdad. Este proceso argumentativo puede llevarse a cabo ya sea en la soledad, en una suerte de diálogo silencioso, ya sea en compañía de otro u otros. Esta doble posibilidad parece estar expresada en el texto del *Critón* 46b[11]:

10 Teniendo en cuenta este texto, debemos comprender el texto del *Gorgias* 486e y siguientes. El acuerdo con otro debe ir siempre precedido del acuerdo de uno mismo con la verdad, lo que supone el develamiento y la aceptación de la verdad inteligible y la consiguiente conducta racional. (Ver sobre el texto del *Gorgias:* Calvo Martínez, Tomás, "Diálogo y racionalidad: el modelo socrático", *En torno a Aristóteles,* Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 335-354.

11 También en *Gorgias* 505d-506a : en *Fedón* 100d-e: en *Filebo* 38e-39b.

por un lado Sócrates invita a Critón a examinar la cuestión entre los dos, en plural, σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμας; por otro, afirma que él, cuando reflexiona (en soledad), acostumbra a actuar de acuerdo al mejor logos que se le muestra, ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος (λόγος) φαίνηται. Los otros, especialmente la multiplicidad de interlocutores que preguntan y responden, parecen medios secundarios o accidentales que pueden ser obviados si la preparación racional de la mente no los necesita. De hecho, Platón llega a recomendar, en algunas situaciones, la conveniencia del diálogo solitario, del preguntarse y responderse uno mismo, para, de esa forma, develar fácilmente la verdad[12]. En concreto, en *Leyes* (X, 893ª), ante el posible aturdimiento de Clinias en razón de la lluvia de preguntas que le hace el Extranjero ateniense, éste piensa que "*sería mejor que yo me hiciese las preguntas y las respondiera yo mismo, mientras tú escuchas seguro; de esa forma, puedo continuar el argumento hasta completar la prueba...*". Es decir, el otro puede, incluso, resultar un obstáculo en ese proceso preparatorio por el que agudizamos nuestra mente racional y la disponemos para develar la verdad oculta en el mejor logos. En la media que avanza en años, Platón parece inclinarse más por el pensar solitario que por el pensar compartido en la conversación dialógica. En *Teeteto* (189e-190ª) el proceso de pensar en solitario es considerado como un auténtico diálogo, "*una conversación del alma consigo misma, preguntándose y respondiéndose, afirmando y negando*" para terminar en un acuerdo al que llamamos opinión, opinión que definimos como palabra o conversación sostenida no "*con alguien distinto y en voz alta, sino en silencio y con uno mismo*"[13]. Esta identificación del pensar con el hablar va a terminar por la preferencia o prioridad, al menos temporal, del pensamiento sobre la palabra. La palabra será reducida a la expresión oral de una conversación producida previamente en los repliegues del alma. En *Sofista* (263e), dirá sin tapujos que "*el pensamiento y la palabra son lo mismo; al diálogo de un alma consigo misma que se produce sin sonido, lo llamamos razonamiento"; "palabra, al flujo que sale del alma a través de la boca convertido en sonido*"[14]. Si pensar es lo mismo que el hablar silencioso del alma, y llamamos "*palabra, al flujo que sale del alma a través de la boca,* la palabra no es sino el pensamiento del alma expresado en sonido oral y verbal, el pensamiento precede al hablar en el tiempo y en dignidad. Podrá darse pensamiento o lenguaje silencioso del alma sin su expresión verbal, pero será imposible que exista lenguaje oral sin pensamiento previo. El lenguaje oral se convierte, de esta forma, en un accidente del pensamiento o lenguaje silencioso del alma. El diálogo verbal de preguntas y respuestas, de decir y contradecir, puede perfectamente ser sustituido por el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. Lo importante de todo diálogo, para Platón, es que alcance a afinar la mente para que pueda dejarse alumbrar la verdad inteligible e inmutable que se esconde en el mundo esencial de las ideas y, más allá todavía, en la unidad absoluta del Bien.

Por eso, en la edad madura y en la vejez de Platón, se habla de la dialéctica como un método y un arte (μέθοδος, τέχνη) mental por medio del que aprendemos a conocer, uniendo y a separando, subiendo y bajando. Unimos lo múltiple sensible bajo la unidad de las ideas o géneros y éstas, a su vez, bajo la unidad transcendente del Bien y, viceversa, bajamos de la unidad

12 *Filebo* 38e y *Leyes X,* 893a.

13 λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ.....λόγον εἰρημὲνον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν.

14 διάνοια μὲν καὶ λόγος ταύτον. πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ᾽ αὐτὸ...

transcendente del Bien a los géneros de las ideas y de éstas a la multiplicidad infinita de lo sensible. Subimos de hipótesis no absolutas al principio absoluto del Bien y, partiendo de la contemplación del Bien como causa ontológica y epistemológica de todos los demás seres, descendemos, primero, al mundo ideal y, luego, al mundo de los seres sensible y de las sombras. La dialéctica significará el método o proceso para llegar al auténtico conocimiento de la total realidad esencial (τὸ τί ἐστί) al alcanzar la idea de Bien y, desde allí, bajar, primero, al mundo de las ideas, eternas e inmutables, y después al mundo sensible y perecedero que es, por tanto, un conjunto de realidades secundarias y derivadas del mundo ideal.

Sin el método dialéctico, nuestro conocimiento se reducirá al conocimiento de los objetos sensibles, perecederos y transitorios, que son y no-son, que devienen, pero será incapaz de alcanzar el ser, la realidad esencial (τὸ τί ἐστί), que ni nace ni perece, que siempre es la misma. Nuestro conocimiento, en términos platónicos, será un conocimiento de copias y de sombras, un pseudo conocimiento. Cuando mucho, sin el método dialéctico, nuestro conocimiento, partiendo de hipótesis ideales, podrá moverse y concluir en el mundo ideal de los objetos científicos y matemáticos, pero sin llegar a la meta del principio absoluto de la idea de Bien que se encuentra más allá de toda hipótesis, de toda esencia y de toda verdad. La contemplación de la verdad absoluta del Bien, que es, a la vez, realidad absoluta de la que derivan todas las demás verdades y realidades sólo pueden obtenerla unos pocos, con dificultad y de repente, por medio del método o arte mental dialéctico.

La forma dialógica, el encuentro ficticio de varias personas con el fin de preguntar y responder sobre un asunto, de decir y contradecir razonadamente y llegar a un acuerdo en torno al mejor logos en el que habita la verdad, termina, al final de sus días, por ser dejada de lado. Las Cartas, *La Carta VII*, es ya formalmente un monólogo, no está enmascarada y puesta en boca de ningún personaje. Sócrates, Gorgias, Protágoras, Alcibíades, Eutifrón y todos los demás personajes imaginarios que deambularon por los diálogos, han abandonado definitivamente la escena y queda Platón, sólo en compañía de sus pensamientos expresados en la bella epifanía de la palabra, ahora escrita. Y nos dejará, como legado, sus últimos pensamientos sobre la estructural carencia que poseen los medios de que disponemos para conocer la esencia última o el ser profundo, a saber, la estructural y esencial carencia del nombre, de la definición, de la imagen y del conocimiento para, a través de ellos, contemplar la cosa misma (τὸ τί ἐστί) que es lo verdadero. Estos cuatro medios son por naturaleza ineptos y defectuosos, πεφυκυῖα φαύλως. Existe una radical endeblez del lenguaje, de todo el lenguaje, para poder expresar la realidad esencial del ser. Esto significa que ni con la expresión oral de la palabra hablada y escrita, ni con la imagen ni con el conocimiento o lenguaje interior, podemos acercarnos y captar la realidad esencial. Sin embargo, el buen uso de todos estos medios, subiendo y bajando por ellos, será un requisito necesario para, unido a un trato frecuente con el asunto y una naturaleza buena que compagine con la esencia misma del ser, pueda engendrarse, con dificultad y de repente, la ciencia del ser mismo, es decir, su contemplación. Esta ciencia suprema del ser mismo consiste en una visión inteligible o acción cercana a la más alta de nuestras facultades, el νοῦς. Los múltiples términos griegos, usados por Platón, expresan todos algún tipo de visión o contemplación visual: σκοπέω, ὁράω, καθ-οράω, ὄψομαι, ὄψις, κατοπτάζομαι, θεωρέω. La misma palabra **idea** (εἶδος) proviene del verbo εἴδω, que, en su voz activa, significa mirar u observar[15]. La

15 Platón, influído sin duda por la cultura griega, otorga preeminencia a la vista sobre los demá ssentidos. En la *República* (507c), declara que, entre los sentidos, la más preciosa facultad es la de ver y ser vistos, y unas li-

más elevada acción del ser humano, la ciencia de la realidad esencial del ser, inexpresable en lenguaje alguno, va a ser, sin embargo, descrita por una especie de contemplación inteligible, sublime y transcendente.

Resumiendo, diremos que en el diálogo platónico no se exige ni importa la disposición de escucha por medio de la que el otro, con su voz y su opinión, entra y construye el diálogo. Tampoco puede, por la carencia de la disposición de escucha, lograrse un acuerdo en torno a un ámbito de confluencia producido a partir de las ideas y los sentimientos de los interlocutores. El acuerdo se produce sólo a través de la visión y es con la verdad, encerrada en el ser esencial; el acuerdo con el otro es secundario y derivado y sólo si el otro, a su vez, lo ha alcanzado con la verdad. La verdad del ser, que es el único objetivo del diálogo platónico, ni se origina ni puede ser producida por los dialogantes; se encuentra por encima de ellos, en el plano inteligible de las ideas que termina en el principio absoluto de la idea de Bien. El otro, con su multiplicidad de voces y personas, aparece sólo como una ficción imaginaria que aparenta servir de medio o de instrumento para que el yo pensante alcance la ciencia suprema o la contemplación de la verdad absoluta o realidad esencial del ser. Un medio o instrumento, que es accidental o circunstancial, ya que puede ser y terminará siendo obviado. Lo importante para el diálogo platónico es lograr la contemplación de la Verdad absoluta que habita en la unidad transcendente de la Idea de Bien. El otro, con su voz, y su opinión entra en el diálogo platónico sólo como ayuda ocasional y circunstancial para que el yo se prepare a la contemplación del ser esencial. Con frecuencia, más bien es un estorbo a evitar, debido a que la mente o νοῦς, en su elevación hacia la contemplación de la Verdad que es la identidad misma, ha de huir de lo múltiple en donde se oculta la diferencia y la otredad.

También Agustín de Hipona, siguiendo las huellas del último Platón, interpretará la búsqueda de la ciencia y de la Verdad como una huida de lo múltiple, de la diferencia y del otro. "Nolli foras ire, in te ipsum redi; in interiore hominis habitat veritas", no quieras ir afuera sino vuélvete a ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad, afirmará en *De Vera Religione,* (XXXIX, 72). La Verdad no se encuentra perdida en el mundo sensible de lo múltiple, de la diferencia y de la otredad. La Verdad del ser alumbra en lo más profundo de la mismidad del yo, en la razón interior más allá de todo sentido interior o exterior y purificada de toda contaminación corpórea y sensible. Verdad absoluta del ser, que se caracteriza, como en Platón, por su absoluta necesidad, inmutabilidad e identidad que la imposibilita para todo cambio. Y la divinizará, identificándola con el Dios cristiano, "*ipsa veritas Deus est"* (*De Libero Arbitrio,* II, XV, 39)[16]. Divinizar la Verdad absoluta del Ser, entraña divinizar la verdad lógico metafísica, a la que han de quedar subordinados todas las personas con sus pensamientos, quereres y acciones. Divinizar la Verdad supone dotarla de absoluta autonomía, hipostasiarla o consustanciarla y, por tanto, sacarla del ámbito cultural, relativo y humano en el que toda verdad se origina –en este caso, sacarla del pensamiento platónico agustiniano- y otorgarle la suprema consistencia ontológica posible, a la que

neas después afirma que la visión es, de los órganos, de los sentidos, el más semejante al sol, lo que implica la valoración suprema. También en *Fedro (*250d) considera a la vista como al más claro y el más agudo de todos nuestros sentidos.

16 Ya Platón había intentado divinizar la verdad. En *Cratilo* (421b), con el fin de explicar la etimología de algunas palabras y saber si están bien o mal construidas, recurre, en el caso de **verdad,** a las palabras griegas θεία ἄλη, o marcha o caminata divina, quizás aludiendo al mito del *Fedro* (247 y ss.). En Agustín, la identidad de la Verdad con Dios se repite con frecuencia: *De beata Vita,* 14, 34; *Soliloquios,* I, 1, 3.

han de subordinarse todos los demás seres, especialmente el ser humano. Desde ese momento, la verdad occidental, europea, dejó de ser, como las demás verdades, una propiedad o característica del conocimiento humano expresado en proposiciones, para adquirir el estatus ontológico que la identifica con el ser absoluto de la Divinidad, al que debemos no sólo estar subordinados sino también adorar. En consecuencia, a la verdad metafísica hemos de acatarla, adorarla y estar dispuestos a morir o a matar por ella. Esta valoración de la Verdad va a hacer de la cultura occidental una cultura de verdades absolutas, bajo las que es preciso cobijarse para darle sentido a la vida e, incluso, para funcionar en una sociedad que se fundamenta en verdades. Es curioso que el Cristianismo o la religión paradigmática de Occidente sea una religión de verdades dogmáticas que supone una ortodoxia o conjunto de creencias correctas o verdaderas. El Mahometismo, el Hinduismo, el Budismo, por otra parte, se basan o bien en preceptos jurídicos o bien en actitudes ante la vida que suponen más bien una ortopraxis o correcta manera de actuar[17]. El Medioevo descubrió verdades religiosas y las impuso por la fuerza de las armas, tal como sucedió en todas la guerras de religión: en la Reconquista, en las Cruzadas, en la Conquista de América por los españoles. La Modernidad descubrió verdades sociopolíticas, como el progreso, la revolución, la democracia, el fascismo y, en aras de esas verdades, millones de hombres se han matado a todo lo largo de este siglo que acaba de fenecer. Hoy funcionamos, en nuestro mundo tecnológico, agarrados de la mano de la verdad científica, objetiva y mensurable.

La Verdad de Occidente, desde Platón y Agustín, se ubica por encima de los hombres y se identifica con la Divinidad. No es, por tanto, en la horizontalidad de los otros humanos donde puedo yo descubrirla. El otro, en su alteridad particular y sensible, no puede esconder ninguna verdad absoluta, universal e inteligible. Es en un plano superior, por medio de la racionalidad pura y desincorporada, en donde encontramos la Verdad hecha Dios. Verdad a la que contemplamos desde el bajo perfil de nuestra humanidad y a la que hemos de estar subordinados. En Occidente, como consecuencia de esta Verdad divinizada de Platón y Agustín, la Verdad no es para los hombres sino los hombres han de ser para la Verdad.

IV. BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA, *Patrología Latina de Migne,* tomo XXXIX, 72.

AGUSTÍN DE HIPONA (1963): *Obras de San Agustín, De libero Arbitrio,* III, BAC, Madrid.

ARIETI, James (1991): *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama,* Rowman and Littlefield Publisheers, Lanham.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás (1998): "Diálogo y racionalidad: el modelo socrático", *En torno a Aristóteles,* Universidad de Santiago de Compostela, pp. 335-354.

GOLDSCHMIDT, Victor (1941): *Les Dialogues de Platon: Structure et Méthode dialectique,* Presses Universitaires de France, Paris.

GIANNANTONI, G. (1990-91): *Socratis et Socratorum Reiliquae,* 4 volúmenes, Nápoles.

GONZÁLEZ, Francisco J. (1998): *Dialectic and Dialogue,* Northwestern University Press, Evanston Ill.

17 Véase para un análisis comparativo entre el Cristianismo y las grandes religiones como el Islamismo, Hinduísmo y Budismo: Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert, *El Cristianimso y las grandes Religiones,* Libros Europa, Madrid, 1987.

GUNDERT, Hermann (1968): *Der platonische Dialog,* Carl Winter Universitätsverlag, Heildelberg.

GUNDERT, Hermann (1971): *Dialog und Dialektik,* Verlag B.R. Grüner, Amsterdam.

KAHN, Charles H. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue,* Cambridge Univ. Press, Cambridge.

NUÑO MONTES, Juan (1962): *La Dialéctica platónica,* Univ. Central de Venezuela, Caracas.

PLATÓN, *Diálogos y Cartas,* texto griego-inglés de la Edición Loeb de la Universidad de Harvard.

PORATTI, Armando (1993): *Diálogo, Comunidad y Fundamento,* Editorial Biblos, Buenos Aires.

ROBINSON, R. (1953): *Plato´s earlier Dialectic,* Oxford, Clarendon Press.

SEESKIN, Kenneth (1987): *Dialogue and Discovery: a Study of Socratic Method,* State Univ. Of New York Press, Albany.

STEMMER, Peter (1992): *Platons Dialektik: Die früheren und mittleren Dialogue,* Walter de Gruyter, Berlin.

TULLI, Mauro (1989): *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone,* Giardini, Pisa.

ARTÍCULOS Y ENSAYOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 13 (Junio, 2001). Pp. 36-57**

Mariátegui y las antinomias del indigenismo

Mariategui and the Antinomies of Indigenous Affairs

Fernanda BEIGEL

Socióloga, Becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina)

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos efectuar un recorrido que dé cuenta, por una parte, de la significación actual del "indigenismo" en el campo intelectual latinoamericano y, por otra, de las polémicas ocurridas en los años veinte, para revisar el marco en el que se desenvolvió el pensamiento y la praxis "indigenista" de José Carlos Mariátegui. Luego de un balance de los principales trazos de las más viejas y más nuevas discusiones que rodean la categoría de "indigenismo", intentamos examinar la presencia de la herencia andina en el proyecto de socialismo indo-americano esbozado por el Amauta peruano. Especialmente, abordamos críticamente las relaciones existentes entre este proyecto de cambio social y los contornos de una racionalidad distinta, que parece haber nacido de nuestras entrañas y recién ahora estamos empezando a vislumbrar.

Palabras clave: Mariátegui, indigenismo, socialismo in-americano, América Latina.

ABSTRACT

In this paper we intend, on one hand, to look over the current significance of "indigenismo" in Latin American intellectual field, and on the other, we try to analyze the polemics towards this matter occurred in the 20s. In this way, we will be able to examine the frame in which Mariátegui´s "indigenismo" was held, and the particularities of his thought and his praxis. After this balance on new and old discussions over our "indigenismo", we approach the topic of the Andean inheritance in Mariátegui´s project of an "Indo-American" socialism. Specially, we outline the relations between this project for social change and the contours of a different rationality, that was born from our innards a long time ago, and yet we are recently starting to loom in the distance.

Key words: Mariátegui, "indigenismo", Indo-American socialism, Latin American.

Recibido: 22-03-2001 • Aceptado: 10-04-2001

Pensar la problemática del indio en América Latina desde la evaluación del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui tiene tanto de potencialidad como de riesgo, en la medida que se trata de un pensamiento íntimamente arraigado en el campo intelectual de las primeras décadas del siglo XX que se ha convertido, sin embargo, en una fuente para reflexionar acerca de un conglomerado de cuestiones que golpean las puertas de las ciencias sociales en el umbral del siglo XXI. Su pensamiento ha originado variados *mariateguismos* en la política peruana y ha signado movimientos sociales de resonancia mundial, como la rebelión zapatista del estado mexicano de Chiapas en la última década.

En este trabajo nos proponemos efectuar un recorrido que dé cuenta de la significación actual del "indigenismo" en el campo intelectual latinoamericano -y peruano en especial- atendiendo al giro teórico que han asumido los estudios étnicos luego del quiebre operado no sólo en la historia de nuestros movimientos indios, sino también en el estudio de las rebeliones campesinas de otros confines del Tercer Mundo. Nos referimos, por ejemplo, a los "estudios subalternos", que salieron de la historiografía tradicional dando un portazo que llamó la atención de académicos marxistas y no-marxistas, dirigentes políticos nacionalistas y socialistas, todos aludidos en estos planteamientos[1]. Estaremos, después de esto, en mejores condiciones para evaluar las antinomias que presenta la cuestión del indio en el proyecto mariateguiano, a la luz de más de setenta años de reflexión teórica y de importantes experiencias políticas practicadas por los movimientos sociales que asumieron la identidad étnica de las comunidades indígenas desde nuevos lugares. Todo esto, no para abonar hipótesis que certifiquen la "clausura" de la cosmovisión indígena, o que nos planteen a los mestizos-criollos como "étnicamente incapaces" de comprender esta realidad, pero sí para desarrollar la constatación de que los indios han sido los hacedores de su propia rebelión y siguen siéndolo hoy con igual o mayor fuerza. Es decir, la mirada autocrítica de un campo intelectual que advierte sus debilidades nos permitirá diferenciar la radical distancia que media entre "reconocer un problema social" y hacer visible una perspectiva que no estaba en nuestro "campo de lo posible". Luego de este reconocimiento de las nuevas perspectivas podremos poner en crisis algunas categorías y analizar la historia de proyectos que resucitan hoy, muchas veces envueltos por un halo mitológico. Debido quizás a las urgencias de un presente que reclama nuevos mitos -más arraigados a nuestro suelo-, la explosión de las rebeliones indígenas de los últimos años han aparecido como alternativas políticas capaces de prodigarnos y sostener nuestra fe en la potencialidad/factibilidad de un orden más justo y solidario.

El indigenismo de José Carlos Mariátegui expresó las potencialidades de un marxismo abierto a las demandas indígenas y comenzó a tener cada vez más importancia en las mentes de muchos, que rastrearon en la historia del marxismo latinoamericano desde nuevas perspectivas. La búsqueda de aportes originales, que fueron capaces de advertir nuestra especificidad continental desde la matriz de la filosofía de la praxis, ha otorgado a la obra del ensayista peruano en un lugar protagónico. Mas ello no ha estado exento de polémicas

1 Los estudios subalternos pusieron en tela de juicio las concepciones de marxistas como Eric Hobsbawm, que consideraban a estas rebeliones como "pre-políticas". Entre otros, Ranajit Guha denunció que hasta los años setenta las rebeliones campesinas de la India seguían siendo estudiadas excluyendo la consciencia del insurgente como sujeto de su propia historia. Las actividades de esas masas rurales, analizadas ahora desde una caracterización que rechazaba su "espontaneidad", arrojaron luz acerca de la existencia de modalidades conscientes de resistencia a la explotación del Estado o de las elites rurales que no estaban contempladas en las concepciones políticas eurocéntricas. Cfr. Ranajit Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in Colonial India*, Calcutta, Oxford University Press, 1983.

historiográficas que es necesario abordar, para avanzar en el esclarecimiento de los alcances de un marxismo tan cargado de desafíos teóricos y -por esto mismo- tan densamente poblado por múltiples y contradictorias lecturas. Abordaremos, por ello, en una siguiente instancia, las polémicas del indigenismo ocurridas en los años veinte, para conocer el marco en que se desenvolvió su pensamiento y su praxis "indigenista".

Luego de este recorrido por los principales trazos de las más viejas y más nuevas polémicas que rodean la categoría de "indigenismo", finalmente intentaremos revisar la presencia de la herencia andina en el "Nuevo Perú" que propuso Mariátegui. Procuraremos distinguir lo que pudo ver en su época un socialista mestizo, consciente de sus limitaciones, y lo que podemos ver nosotros ahora, después de que miles de indios se rebelaran en la frontera peruano-boliviana, se movilizaran descalzos por las sierras ecuatorianas y reaccionaran armados en las selvas lacandónicas. Y esbozaremos las relaciones existentes entre un proyecto de cambio social que quiso incorporar a nuevos sujetos sociales y los contornos de una racionalidad distinta, que parece haber nacido de nuestras entrañas y recién ahora estamos empezando a vislumbrar. Probablemente porque hemos abierto los ojos a nuevos caminos, que crecen en el mapa cuando otros han quedado empantanados, pero sólo se abren cuando hay un conjunto de mujeres y hombres dispuestos a cambiar sus gafas para siempre. Semejante fue el grado de ruptura que ocurrió en Mariátegui y que lo llevó a mirar su país por dentro, luego de un intenso aprendizaje. Y en ese instante pudo abandonar las lecturas ajenas para hendirse en las grietas de su propia realidad.

EL "INDIGENISMO" DURANTE EL SIGLO XX

El término "indigenismo" resulta conflictivo en el campo intelectual latinoamericano, en razón de que ha sido utilizado para expresar tendencias sociales y posiciones teóricas muy diversas en su significación y en su arraigo temporal. En los estudios actuales, los contornos de esta problemática se analizan a partir de nuevos aportes: hoy resulta bastante generalizado comprender que el problema indígena debe ser pensado considerando las concepciones provenientes de los pobladores originarios de nuestro territorio y las modalidades de acción política desarrolladas por los mismos como movimientos sociales. En franca minoría han quedado las posturas que rodeaban variadas formas de paternalismo.

Se ha reconocido, al fin, algo bastante básico: el derecho de los indios al protagonismo en la elaboración y discusión de su propio destino. Una irrupción de la política se convirtió en clave insoslayable para reflexionar y explicar la problemática étnica, pues los mismos descendientes de los pueblos originarios lucharon encarnizadamente por nuevas condiciones para vivir dentro del territorio de nuestro continente. Y esto volvió visible para el campo académico una nueva realidad, a la vez que produjo un viraje por el cual quedó desacreditado seguir pensando en términos de "integrar al indio" a las sociedades americanas. Así, los estudios acerca del "indigenismo" se multiplicaron en diferentes direcciones y comenzaron a mostrar gran variedad de enfoques.

Hay quienes llaman "ideología indianista" a la tendencia que ha venido a superar críticamente las limitaciones *asimilacionistas* de los diversos "indigenismos" conocidos durante el siglo XX[2]. Estas limitaciones -que atravesaron a liberales, conservadores y socialistas- se

2 Cfr. Bernardo Berdichewsky, "Indigenismo-indianidad", en *Boletín de Filosofía*, Buenos Aires, N°9, Vol.3, 1998.

relacionan con una cuestión central. Se trata de lo que llamaremos provisoriamente la situación de *exterioridad*, que caracterizó a muchos movimientos de redención indígena que pretendieron interpelar a estas masas, pero actuaron desde fuera de las comunidades.

Algunos aceptan esta denominación "indianista" también para referirse a la corriente reivindicativa que surgió de la lucha por la autodeterminación de las comunidades indígenas latinoamericanas. El término "indio" ha sido recuperado, por ejemplo, por algunos movimientos de nuestro continente, que han encontrado en él un símbolo, a la vez conflictivo y develador, de los siglos de opresión y de conquista[3]. Otros hablan de lo "andino" para integrar el aspecto cultural, la cosmovisión indígena, su particular conexión con el ambiente y con la historia. Pero lo que aparece con bastante claridad es que el término "indigenismo" ha sufrido un *proceso de enjuiciamiento*, tanto en sus versiones provenientes de la literatura, la lucha política, como en el plano de las ideas filosóficas.

Algunos estudios provenientes del campo intelectual peruano, procuran precisar los alcances del "indigenismo histórico" elaborando categorías como "*Neo-indigenismo*", "*Indigenismo-2*" e "*Indigenismo ortodoxo*". Mirko Lauer centra sus estudios en torno al período 1919-1941 y advierte la convivencia conflictiva de una corriente estético-cultural (a la que denomina I-2), junto con una tendencia política favorable a la liberación del indio, que deben ser distinguidas para comprender mejor el fenómeno. Ambas vertientes, que centraron su atención en lo "autóctono" y en el carácter "campesino" de esta parte de la población peruana, respectivamente, padecieron limitaciones teóricas y políticas. Ninguna de éstas expresó –al decir de Lauer- una identidad étnica, pues los indios, ni en esas décadas ni ahora, se definen a sí mismos como "indígenas". Todo "indigenismo" implicaría, desde esta perspectiva, un sector criollo que pretende "integrar al indio" a su proyecto de nacionalidad[4].

En defensa del "indigenismo" puede señalarse en el Perú al crítico Tomás Escajadillo, quien sostiene que este movimiento no ha muerto todavía y que sus continuadores mantienen su vigencia como modo de aproximación a la comprensión de la realidad india. Define los marcos de esta corriente haciendo hincapié en su vertiente literaria, a partir del señalamiento de que una obra auténticamente indigenista es aquella que supera los lastres románticos, posee un sentimiento de reivindicación social y "suficiente proximidad" con el mundo recreado. Según el estudioso peruano, muchas de las obras que surgieron en el período vanguardista alcanzaron estos logros y el campo literario peruano actualmente sigue arrojando productos de este tipo[5].

Como vemos, uno de los principales nudos del debate peruano se encuentra en el balance del vínculo real entre el "indigenismo" y la perspectiva teórica y/o reivindicativa de las comunidades indígenas del país andino. También decíamos que atraviesa este campo de estudios una revisión de lo "andino" en tanto conglomerado cultural, cuestionado desde algunos estudios históricos por su efecto homogeneizante respecto a la diversidad de pueblos que

3 Mientras en el Ecuador algunos sectores han promovido un proceso de autorreconocimiento, basado en una recepción crítica de "lo indio", el término "indianismo" padece dificultades en el contexto del campo intelectual peruano, pues ha sido utilizado para describir la presencia del tema indígena en la literatura modernista peruana hasta 1920 y ha sido considerado una etapa anterior al "indigenismo" vanguardista.

4 Cfr. Mirko Lauer, *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*, Cusco, SUR-CBC, 1997.

5 Cfr. Tomás G. Escajadillo, *La narrativa indigenista peruana*, Lima, Amaru Editores, 1994.

constituyen el Ande[6]. Alberto Flores Galindo advierte la complejidad de la cuestión, tanto desde la polémica historiográfica como en relación con la identidad nacional peruana. En su libro, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, retoma el debate indigenista de los años veinte y reconstruye los ejes de una "utopía andina" que –con múltiples versiones, basadas en símbolos y mitos- anida en la mentalidad de los peruanos desde las rebeliones campesinas del siglo XVIII hasta la actualidad. Este trabajo, publicado en 1986, marca un hito importante, por cuanto no sólo explora la tradición rebelde peruana, sino que además desentraña la función utópica que adquieren algunos rasgos de la mentalidad andina[7].

Nosotros no desconocemos la heterogeneidad de la región y utilizamos aquí el término "andinismo" sólo en referencia directa a una corriente que expresó el rescate urbano de un conjunto de prácticas políticas y culturales propias de los pobladores de la sierra peruana, cuestionadoras de la feudalidad y el gamonalismo. En los años veinte, esta variante del "indigenismo" dejó de lado la idealización romántica del pasado incaico para trabajar sobre la imagen y los problemas del indio del presente. Bautizada en esta época como "andinismo" fue una tendencia promovida por importantes intelectuales provincianos y, a pesar de su "defecto homogeneizante", debe destacarse porque marcó una diferencia con el modernismo romántico. Muchos de sus adherentes formaron parte de algunos intentos de superar las visiones filantrópicas que venían orientando el trabajo de algunos intelectuales limeños, expresión de lo cual fue el *Grupo Resurgimiento,* fundado en Cusco[8]. Mariátegui adhirió a este movimiento y se vinculó con los exponentes del "andinismo". Uno de sus representantes más célebres, Luis E. Valcárcel, fue colaborador estrecho de la revista *Amauta*[9].

El problema del indio fue el principal territorio sobre el que se desarrollaron las múltiples y diversas tendencias de la "nueva generación peruana". Hasta las revistas más artepuristas proclamaban su adhesión al inkaísmo e identificaban "lo andino" como la "nueva sensibilidad" que recorría las venas de la cultura peruana. Mientras *Amauta* (Lima, Director: José Carlos Mariátegui, 1926-1930) pretendía una confluencia entre el "vanguardismo indigenista" y el socialismo, otras revistas de la época, como *La Sierra* (Lima, Director: J. Guillermo Guevara, 1927-1930), entendían que la redención del indio podía ser ostentada sólo por intelectuales provenientes del interior del Perú, y consideraban que se trataba de una reivindicación específicamente enfrentada a todo planteo limeño. *Kuntur* (Cusco, Director: Román Saavedra, 1927-1928) fue uno de los órganos que se autoproclamó "expresión de los hombres nuevos del Ande". Integrado por un equipo de beligerantes cusqueños

6 Respecto a la discusión del término "andino", puede verse el libro de la filóloga ecuatoriana Ileana Almeyda, *Historia del pueblo kechua*, Quito, EBI-Abrapalabra, 1999.

7 Cfr. Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.

8 Los estatutos de este grupo cultural fueron publicados en *Amauta*, Lima, Año I, N°5, enero de 1927. Entre sus integrantes figuran José Carlos Mariátegui, Luis Valcárcel, Uriel García, José Sabogal, Dora Mayer de Zulen, Casiano Rado, Víctor R. Haya de la Torre, Luis F. Paredes, entre otros.

9 Con respecto a la "ideología andinista" de la vanguardia peruana de los años veinte, puede verse Yazmín López Lenci, *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú*, Lima, Horizonte, 1999. De la misma autora, consúltese "Patria de ensueño digno país de Utopía. Génesis y tempestad de la Vanguardia Andinista en Luis E. Valcárcel", en *Amauta y su época*, Lima, Minerva, 1998, pp.187-194.

que se propusieron la mutación del centralismo limeño hacia un nuevo centro serrano, enfrentaron, sin embargo, a los colaboradores de la revista de Guevara[10].

El "serranismo" es una corriente que muchas veces se suele englobar bajo la denominación "indigenismo". Se obtura así, no sólo la comprensión de sus principales posiciones frente al vanguardismo, sino la captación de la heterogeneidad misma de las corrientes que se desarrollan alrededor del problema del indio en el campo intelectual peruano durante los años veinte. Basado en una concepción virulenta y radical, que consideró lo "limeño" como principal enemigo, el "serranismo" asumió como estandarte la defensa a ultranza de todo lo provinciano.

Paradójicamente limeña, la revista de J. Guillermo Guevara, *La Sierra*, ostentaba su carácter de publicación "serranista"[11]. En sus editoriales, postulaba un "humanismo" anti-imperialista, crítico de la experiencia revolucionaria soviética y del comunismo local[12]. Los colaboradores de esta publicación (cuyo director se arrogaba, al igual que tantos grupos culturales, la "representación de la voz de los hombres del Ande") pretendían recuperar la historia de los primitivos habitantes de la sierra mediante una lucha "anti-limeña" identificada positivamente a favor de lo provinciano. Reconociendo en el Inkario una fuente de esplendor, fustigaban a quienes hablaban del problema indígena "sin acercarse a su terreno, sin vivir en el ayllu"[13]. En palabras de David Wise, para estos serranistas, ser limeño era la antítesis de ser peruano[14].

A pesar de que en sus editoriales Guevara se proponía encontrar un nicho filosófico entre el nacionalismo socialista y el regionalismo "exclusivista", la revista emprendió un feroz ataque contra la condición limeña de ciertos indigenistas. En una directa referencia a la editorial de presentación de *Amauta*, que declaraba "Todo lo humano es nuestro!", Guevara intentaba desacreditar la validez del discurso indigenista proveniente de Lima, para oponerle su doctrina "serranista". La oposición entre provincianos y capitalinos se convirtió, así, en el eje del programa de *La Sierra*.

> José Carlos Mariátegui y el presunto indigenismo hablarán del indio al amparo del socialismo y no vamos a creerles. Pueden disfrazarse y llamarse a sí mismos "títe-

10 Véase por ejemplo la dura crítica al libro del hermano del director, Víctor J. Guevara, firmada por Justo Huanca en "Bestias y Libros", en *Kuntur*, Cusco, N°2, enero de 1928.

11 A pesar del origen serrano de su director (J. Guillermo Guevara nació en el Departamento de Cusco), David Wise señala que *La Sierra* estuvo atravesada por una anomalía fundamental, pues esta revista "anti-limeña" nació y se desarrolló en Lima. Cfr. David Wise, "*La Sierra* (Lima, 1927-1930): "La Voz de los Hombres del Ande", aparecido bajo el título "*La Sierra* (Lima, 1927-1930): "The Voice of the Men of the Andes" en la *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, N°35, 1985, pp.166-90.

12 De raigambre González-pradista, el programa de la revista de J. Guillermo Guevara se ligó al aprismo, abriendo sus páginas a Haya de la Torre mientras estaba en el exilio y apoyando la campaña electoral del APRA después del cierre del emprendimiento editorial. Cfr. David Wise, "*La Sierra* (Lima, 1927-1930): "La Voz de los Hombres del Ande", Op. cit.

13 Véase por ejemplo, Manuel Villaizan, "Los payasos del periodismo", en *La Sierra*, Año I, N°8, Lima, agosto de 1927.

14 Que ocurriera en Lima semejante hostilidad serranista se explica también dentro de la anomalía señalada por Wise pues en Lima los estudiantes peruanos que, como Guillermo Guevara, llegaban desde el interior, eran despreciados por las elites universitarias limeñas herederas de la República Aristocrática. Cfr. David Wise, "*La Sierra* (Lima, 1927-1930): "La Voz de los Hombres del Ande", "*La Sierra* (Lima, 1927-1930): "La Voz de los Hombres del Ande", Op. cit.

> res", "apóstoles", "redentores", a nosotros se nos va un cominillo. Surgirán o se inventarán nuevas doctrinas humanistas. Nos hablarán con seriedad dogmática en nombre de nuevos ISMOS. Aducirán que *todo lo humano les interesa*; mas no lograrán resolver el problema indígena ni convencernos. Nos han probado su falta de preparación, su incapacidad. Pasaron ya los tiempos en que cualquier limeño charlatán seducía con su vacuidad relumbrona a los provincianos[15].

La poetisa Magda Portal, desde la tribuna vanguardista de *Guerrilla* intentó enfrentar la soberbia de Guevara y festejó el éxito de otro órgano indigenista, el "Boletín de la Editorial Titikaka", pues provenía de Puno y estaba "dirigido por verdaderos intelectuales de la sierra". Aunque rescató a Valcárcel, entre los colaboradores de *La Sierra*, intentó desacreditar el anti-limeñismo furioso de los integrantes del *Grupo Renovador Andino.* Entre sus acusaciones, sostuvo que en la revista de Guevara sólo había estudiantes sin valor intelectual, que no pertenecían al ámbito andino.

> La Sierra del Sur debe ser representada por un Gamaliel Churata –por un Alejandro Peralta- estos altos poetas de espíritu andino –con la recia sinceridad del Ande- o por un Valcárcel, aquel admirable agitador de ideas, también poeta –que anuncia el advenimiento de una era de justicia para el hombre de la sierra- ya que sólo el poeta andino que compulsa el dolor de la raza oprimida es el único capaz de hacerse comprender en su reclamo de justicia[16].

Ninguno de estos indigenismos/serranismos, más o menos mesiánicos, expresaban, en definitiva, el punto de vista de las comunidades. Todos ellos se arrogaban esa "representación", pero en tanto se trataba de intelectuales de sectores medios, no podían quebrar la distancia que los separaba de la cosmovisión india de los ayllus o las poblaciones indígenas del interior del país. En lo que sigue, intentaremos mostrar que, aunque José Carlos Mariátegui no logró tampoco trasponer esta distancia, fue capaz de advertirla críticamente, ofreciendo una importante reflexión.

EL PROYECTO MARIATEGUIANO. ENTRE LA TRADICIÓN Y EL TRADICIONALISMO

Probablemente no encontremos demasiado acuerdo si afirmamos que Mariátegui no podía elaborar un planteo "autonomista" de las nacionalidades indígenas en las condiciones históricas que vivió, frente a una realidad política y cultural tan diferente de la actual. El campo mariateguiano viene discutiendo en los últimos años acerca de los alcances de la vinculación del marxista peruano con el mundo de la sierra peruana, durante su breve y agitada acción política y cultural[17]. Algunos estudiosos intentan discutir la posición indige-

15 El resaltado es nuestro. Cfr. Juan Guillermo Guevara, *La Sierra*, Año I, N°4, Lima, marzo de 1927, pp.4-5.

16 Magda Portal, "Dos revistas andinas", en *Guerrilla*, Año I, N°4, Lima, 2ª quincena de mayo de 1927.

17 Se trata, en realidad, de una polémica que comenzó con la misma muerte de Mariátegui y atravesó distintas fases, alimentadas por la apropiación de su figura en el seno del movimiento comunista internacional. Nosotros hemos esbozado una periodización de las etapas de la recepción de la obra de Mariátegui desde 1930 en

nista de Mariátegui en abstracto, como si ella no hubiera surgido en un campo intelectual histórico determinado (en sentido fuerte, es decir, "limitado" por condiciones específicas). Otros desmerecen los aportes del director de *Amauta* a esta cuestión, puesto que le atribuyen un intelectualismo que lo habría aislado de la realidad del interior de su país. Entre los que se acercan a la trayectoria del peruano desde preocupaciones teórico-políticas, hay quienes cuestionan su falta de advertencia acerca de la dimensión étnica del reclamo de las comunidades indígenas. También hay quienes sostienen que Mariátegui fue un "racista" y prolongan hasta la actualidad una polémica contemporánea a la vida del Amauta, en la que se discutía su "exclusivismo indio". Estas críticas, que siguen apareciendo en los congresos y coloquios internacionales, se vinculan de manera estrecha con un viejo debate (todavía no saldado, en tanto se va modificando con los cambios históricos y políticos) alrededor de su supuesta postulación del indio como único sujeto de la revolución socialista. Es decir, se discute en primer término su práctica, luego el lugar que la población indígena tuvo en su proyecto político y, finalmente, su valoración del "indigenismo" cultural que reinaba en el campo intelectual de la década del veinte.

Una de las principales tensiones que recorre estas interpretaciones acerca del "indigenismo revolucionario"[18] que promovió Mariátegui en los años veinte, es la oscilación entre la "herencia andina" -que le habría permitido acercarse a la cosmovisión andina- y la tradición occidental, que vendría a representar un obstáculo para acceder a ella[19]. Aunque aquí no podremos desarrollar todas las aristas de este multifacético problema teórico, desglosaremos esta faceta del proyecto mariateguiano tomando el cruce entre las dos dimensiones del indigenismo señaladas por Mirko Lauer, que atravesaron la praxis y el pensamiento de Mariátegui. Por un lado estaría la dimensión política, relacionada con las organizaciones reivindicativas y las distintas posiciones ideológicas que el peruano planteó frente a la incorporación del indio en la sociedad peruana, sus derechos económicos y políticos. Por el otro aparecería la dimensión cultural, en tanto el indigenismo artístico que impulsó Mariátegui involucraba el interés por lo autóctono, el pasado cultural y la herencia inkaica.

En la primera dimensión, la población indígena se convertía en sujeto -aunque nunca excluyente, pero con una centralidad importante- de la revolución que Mariátegui propiciaba para el Perú. En la segunda, los distintos productos culturales del vanguardismo aparecían como vías alternativas de conocimiento, con los que la "nueva generación peruana" procuraba acercarse a la historia e identidad cultural de las comunidades indígenas. Lo que Mariátegui llamó "indigenismo revolucionario" fue el resultado del cruce entre ambas dimensiones del problema del indio, y puede considerarse expresión del estadio programático alcanzado por la generación de *Amauta* en la segunda mitad de la década del veinte. En esta etapa del proceso de definiciones ideológicas Mariátegui advirtió algunas dificultades del indigenismo, particularmente su *exterioridad*, aunque padeció también las limitaciones propias de una época en que la insurgencia campesina había quedado desarticulada y el es-

"Pensar con Mariátegui, hoy", aceptado para su publicación en *El Rodaballo*, Buenos Aires, 2001.

18 Cuando hablamos de "indigenismo revolucionario" tomamos una caracterización asumida por el propio Mariátegui en sus escritos, como veremos ahora. Toda vez que mencionamos el "indigenismo" no hacemos referencia a corrientes étnicas actuales sino al movimiento estético y político que se desarrolló en el Perú en la década del veinte.

19 Utilizamos el concepto de *herencia andina* para englobar, no sólo la historia del pueblo kechua, sino también el movimiento social integrado por las comunidades que habitaban el "Ande", diferenciándolo así del *andinismo* y de la *tradición indigenista*, como corrientes ideológico-culturales.

pacio de "visibilidad" de la confrontación político-reivindicativa había quedado reducido a los "indigenismos" criollos.

El campo cultural peruano durante la década del veinte estaba bastante desarrollado en el interior. Desde las provincias emergían infinidad de grupos culturales de tinte indigenista que articulaban los reclamos reivindicativos con la literatura[20]. Si bien muchos de estos grupos tuvieron serias dificultades para penetrar en las comunidades serranas, algunos de ellos se mostraron abiertamente contrarios a toda forma de paternalismo filantrópico o idealismo romántico. La multiplicación de revistas y periódicos estético-políticos en la época muestran que el problema del indio se transformó en el tema central, tanto de la producción estética como de la lucha política y social.

Aunque estos "indigenismos" constituían, efectivamente, modos de representación de sectores medios, mestizos y principalmente urbanos, no podemos concluir con ello en un equívoco que pudiera abonar caracterizaciones de la revista *Amauta* como "limeñista" o aislada del interior del Perú. La actividad cultural de José Carlos Mariátegui estuvo lejos de restringirse a la ciudad de Lima o a las capitales europeas. Se desarrolló en las ciudades provincianas y alrededor de ellas se distribuyeron las remesas más grandes de libros editados por Minerva o la Sociedad Editora Amauta. Todo lo cual era fruto de la intención explícita del director de *Amauta*[21].

Entre sus acusadores no sólo estaban quienes desacreditaban el interés de Mariátegui por el problema indígena, aduciendo su supuesto "limeñismo", sino también quienes, como Luis Alberto Sánchez, lo consideraban un "exclusivista indio". El director de *Amauta* fue acusado de racismo por quienes rechazaban su énfasis en el predominio indígena en la población peruana, su constatación de la oposición sierra/costa, así como la fractura histórica dejada por la Conquista. Frente a todo esto, debiéramos preguntarnos: ¿nos encontramos frente a un intelectual marxista europeizado o frente a un fanático indigenista tradicionalista?

Ni una cosa, ni la otra. Para interpretar el proyecto de socialismo indo-americano que sustentó Mariátegui en el Perú es necesario afrontar una indagación que opere en dos direcciones: por una parte, considerando las distintas fases de "peruanización" de su proyecto, y por la otra, analizando la función que adquiere en su obra la categoría de *tradición*[22]. Mariátegui reconoció la importancia de su aprendizaje europeo en la madurez de su pensamiento y recibió con entusiasmo las expresiones más iconoclastas del vanguardismo estético. Pero paralelamente tituló su revista con un vocablo indígena, mostrando con ello su "adhesión a la Raza", su "homenaje al Inkaísmo" y la aspiración de "crear" nuevamente el

20 En nuestra Tesis Doctoral hemos hecho una descripción de cada uno de estos grupos, sus principales órganos y polémicas. Cfr. "El itinerario y la brújula. El recorrido estético-político de José Carlos Mariátegui", Mendoza, marzo de 2001.

21 Véanse, entre otras, la carta de Gamaliel Churata a José Carlos Mariátegui, del 8 de setiembre de 1928 y la carta de José Carlos Mariátegui a Nicanor de la Fuente, del 12 de noviembre de 1928, en José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Tomo 1, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, p.1924 y pp. 1941-1942 respectivamente.

22 En este breve ensayo no podemos ahondar en las fases de "peruanización" del proyecto mariateguiano, mas podemos destacar aquí al año 1925 como clave de este proceso. En setiembre de este año Mariátegui se hizo cargo de la sección "Peruanicemos el Perú" de la revista *Mundial*, fundó la Editorial Minerva y publicó su primer libro, *La escena contemporánea*, cuya repercusión social lo legitimó como portavoz de la "nueva generación peruana".

sentido de la palabra "Amauta", en un intento de superación del indianismo romántico[23]. Desde su regreso de Europa en 1919, ya se manifestaba su creciente preocupación por la creación de un "auténtico puente" con la realidad de la sierra, tan densamente explotada y alejada de la costa. Pero hacia mediados de la década del veinte esta preocupación se había convertido en el pivote de su proyecto político y cultural. Por ello incluyó en su revista una sección de denuncias de la sujeción indígena denominada *El proceso del gamonalismo* y se ocupó afanosamente de la distribución de *Amauta* en las provincias.

Con su importante artículo "Nacionalismo y vanguardismo (en la ideología política)", publicado en *Mundial* en noviembre de 1925, Mariátegui exponía los resultados de una larga reflexión que venía efectuando desde que comenzara a recibir el impacto de la presencia de una "nueva generación" en el escenario político y cultural peruano. Advertía que detrás de este movimiento ocurría un intenso proceso de búsqueda de una identidad nacional peruana y festejaba que la reivindicación capital del "vanguardismo" fuera la reivindicación del indio. La "peruanidad" de un programa político generacional le parecía ligada básicamente a la centralidad del problema indígena. Esta cuestión era la que dividía al campo intelectual peruano entre colonialistas ("pasadistas", nostálgicos del Virreynato) y revolucionarios (representantes de un "nuevo espíritu", que asumían el verdadero pasado, un pasado más remoto, pero más "genuinamente nacional")[24].

Fue recién hacia 1927 cuando esta reflexión se convirtió en una tesis filosófica, capaz de dar cuenta de las vinculaciones entre una lectura selectiva del pasado peruano y las perspectivas de cambio social para el país. Mediada ya por el desarrollo de la polémica indigenista que atravesaba a todos los grupos culturales, la preocupación de Mariátegui se organizó en torno a diferenciar la *tradición* del *tradicionalismo*. Explicaba que -contra lo que deseaban los tradicionalistas- la tradición era heterodoxa, "viva y móvil", y estaba en permanente creación gracias a la acción de quienes la "negaban" para renovarla y enriquecerla. La aniquilaban en cambio quienes la querían "fija" e imprimían en ella un presente sin fuerza y estático[25]. Los revolucionarios -así gustaba Mariátegui llamar a los vanguardistas-, aunque actuaran sobre la realidad "por medio de negaciones intransigentes", no podían rechazar la tradición en bloque. No podían proceder nunca como si la historia empezara con ellos. Sabían que representaban fuerzas históricas y no debían "complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas"[26]. Detrás de estas consideraciones se halla una concepción que entiende a la tradición como "heterogénea", como resultado de procesos históricos que sedimentan/condicionan cualquier teoría nueva o práctica revolucionaria.

> No hay que identificar a la tradición con los tradicionalistas. El tradicionalismo -no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservatismo- es, es verdad, el mayor ene-

23 José Carlos Mariátegui, "Presentación de Amauta", en *Amauta*, Lima, Año I, N°1, setiembre de 1926, p.1.

24 José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo (en la ideología política)", publicado en *Mundial*, noviembre de 1925, en *Peruanicemos al Perú*, Obras Completas, 11ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988, p.99.

25 Cfr. José Carlos Mariátegui, "Heterodoxia de la tradición", publicado en *Mundial*, noviembre de 1927, en *Peruanicemos al Perú*, Op. cit., p.160.

26 José Carlos Mariátegui, "Heterodoxia de la tradición", en *Peruanicemos al Perú*, Op. cit., p.162.

> migo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. Y en compendiarla en una receta escueta y única.
> La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias -esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola-, la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Para reducirla a un concepto único, es preciso contentarse con su esencia, renunciando a sus diversas cristalizaciones[27].

El conflicto real no era, para el Amauta, el que se constituía entre la revolución y la tradición, sino aquel hiato que separaba al programa revolucionario del tradicionalismo conservador. Si bien los vanguardistas encarnaban la "voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio", la tradición de esta época -en el sentido de dejar su sello en la historia- la estaban haciendo los que parecían a veces "negar, iconoclastas, toda tradición"[28]. Y esto porque la revolución estaba contenida, al decir de Mariátegui, en la tradición histórica de todos los pueblos. Fuera de la tradición -y de la historia- no estaba sino la utopía[29].

Así como había existido una fuerte impronta colonialista en la política y en la cultura, con la "nueva generación peruana" Mariátegui advertía la existencia de serios esfuerzos en pos de una "reintegración espiritual de la historia y la patria peruanas". Dicha propuesta de "reintegración", para el director de *Amauta*, debía incorporar las tradiciones olvidadas, contrarias a todo conservatismo, especialmente la herencia revolucionaria indígena, sin la cual era imposible hablar siquiera de "nacionalidad". Con esta lectura selectiva de la historia, la tradición nacional peruana surgía como un conjunto de elementos heterogéneos que era necesario aglutinar y el Perú aparecía como un "concepto por crear". El "Nuevo Perú" surgiría así, de una alianza entre el "nuevo espíritu" y las tradiciones revolucionarias, que saldrían a la luz como producto de la revalorización de todo aquello que había sido aniquilado por la Conquista y que todavía seguía corroyéndose en la acción de las supervivencias colonialistas de la sociedad peruana.

EL "INDIGENISMO REVOLUCIONARIO" DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Hemos dicho que el "indigenismo revolucionario" que propiciaba Mariátegui desde la revista *Amauta* se nutría del "socialismo marxista" y del "vanguardismo indigenista". Ahora bien, teniendo en cuenta que cada una de estas vertientes no sólo se incorporaban como aspectos programáticos en sus textos, sino que expresaban sujetos sociales presentes en el escenario cultural peruano, sólo podremos acceder a comprender esta "aleación" que propuso Mariátegui si efectuamos una breve descripción que dé cuenta de los principales rasgos de estas corrientes.

27 Ibid., pp.162-163.

28 Ibid., pp.164-165.

29 José Carlos Mariátegui, "La tradición nacional", publicado en *Mundial*, diciembre de 1927, en *Peruanicemos al Perú*, Op. cit., p.169.

A pesar de la afirmación de Mirko Lauer, reticente a caracterizar el "indigenismo" como una vanguardia en el sentido europeo de la expresión, nosotros hemos considerado un conjunto de rasgos de la experiencia latinoamericana que permiten inscribir a este movimiento cultural dentro del fenómeno vanguardista. Para nosotros, éste expresó una ruptura cultural, que se desarrolló hacia un terreno estético-político y alcanzó importantes niveles de proyectividad social. En sus distintas expresiones, especialmente en las revistas, constituyó un cauce importante de la lucha anti-oligárquica que se desarrolló en el Perú en la década del veinte. Lógicamente, ante una definición de la "vanguardia" en estado "puro" (si es que pudiéramos dar, alguna vez, con ella), el "vanguardismo indigenista" podría quedar fuera de esta clasificación. Mas, sobre la base de la revisión que nosotros hemos hecho del vanguardismo latinoamericano surge necesariamente que el indigenismo no puede ser evaluado sólo por sus conquistas formales sino por el lugar de sus productos simbólicos dentro del heterogéneo campo cultural peruano.

Una evaluación de este tipo permite advertir que entre el *Indigenismo-2*-cuya consonancia con la cosmovisión propiamente indígena Lauer desmitifica, acertadamente- y el indigenismo político se formó un territorio estético-político diferenciado, nutrido de las prácticas en los textos colectivos y redes editorialistas, que sirvió como base del proyecto indigenista de José Carlos Mariátegui. Antonio Melis afirma que la convergencia del indigenismo político y las innovaciones artísticas vanguardistas es uno de los aspectos más singulares del campo cultural peruano durante los años veinte, al que contribuye de manera decisiva la capacidad aglutinadora de la revista *Amauta*[30].

Cuando Mariátegui hablaba de un "vanguardismo indigenista" se estaba refiriendo a lo que Lauer denomina *Indigenismo-2*, es decir, al movimiento artístico, pero entendía que sus exponentes y las producciones que lo materializaban se articulaban a una dimensión política, por ello utilizaba, además, una denominación más abarcadora. Mariátegui sabía que el I-2, las asociaciones indígenas, federaciones gremiales y todas las expresiones políticas o culturales que tenían en común el interés por un "orden nuevo" constituían un espacio heterogéneo y ambiguo, pero *Amauta* y el proyecto social que se formaba en su seno aspiraban canalizar esa proyectividad.

En este sentido, podemos entender el "indigenismo revolucionario" como un primer resultado programático de la discusión entablada en 1926: la expresión ideológica de la aleación entre un programa político socialista y el "vanguardismo indigenista". No podemos, sin embargo, confundir esta aleación con un simple encuentro del indigenismo político y la literatura indigenista[31]. Por una parte, porque Mariátegui produjo una reformulación del "indigenismo", y por la otra, porque de esta aleación surgió un resultado mayor: el proyecto estético-político que se construyó desde *Amauta*.

La reformulación que Mariátegui realizó del "indigenismo" (a partir de su inserción en el proyecto socialista) y la conexión que estableció con el "vanguardismo indigenista",

30 Cfr. Antonio Melis, "La experiencia vanguardista en la revista *Amauta*", en *Leyendo Mariátegui*, Op. cit., pp.141-153.

31 Mirko Lauer aclara que el indigenismo político tenía problemas para mantenerse como referente específico en los textos sobre creación de los Indigenistas-2 y viceversa, por lo cual en ningún caso puede darse por sentada una identificación entre ambos. En realidad, todo proyecto articulador del arte indigenista y la reivindicación política del indio debía atravesar un proceso ideológico-programático capaz de crear una nueva instancia. Cfr. Mirko Lauer, Op. cit., pp.56-57.

puede desentrañarse sobre la base de la comprensión de los múltiples espacios intersubjetivos que promovieron una polémica fecunda entre las diversas vertientes de la "nueva generación peruana". Por un lado, se nutrió del debate en el núcleo de sus más estrechos colaboradores, que contribuyeron a la discusión teórica preparatoria para la formación de un partido socialista en el Perú. En segundo lugar, ocupó las páginas de *Amauta* y de todo un conjunto de revistas culturales. En tercer término, ocurrió con la célebre "polémica del indigenismo", que surgió en la revista *Mundial* y se desarrolló también en otras publicaciones durante 1927[32]. Ninguna de estas discusiones teóricas pueden verse aisladamente, ni como resultado del genio de dos o tres polemistas, pues la cuestión del indio en los años veinte constituye, como venimos señalando, un territorio atravesado por la mayoría de los fenómenos políticos y culturales de la época.

Antes de fundar *Amauta*, Mariátegui intentó definir en qué consistía el "indigenismo" de la "nueva generación peruana" y sostuvo que, en primer lugar, implicaba considerar al indio como representación de la nacionalidad. Se trataba de un importante quiebre con las concepciones de los "conservatistas peruanos", que creían que lo nacional comenzaba con la Colonia y presentaban lo indígena como símbolo de lo pre-nacional. Para Mariátegui, el "vanguardismo indigenista" propugnaba una "reconstrucción peruana sobre la base del indio", en función de una nueva evaluación del pasado. Las obras de estos artistas y ensayistas, que se incorporaban a *Amauta*, tomaban como material la historia de los Inkas y promovían algo más que un "pasatiempo romántico" o una "inocua apología del imperio de los Incas". A estos escritores y artistas, Mariátegui los inscribía entre los "indigenistas revolucionarios" y consideraba que su radical diferencia con todo indigenismo anterior residía en que manifestaban una "activa y concreta solidaridad con el indio de hoy". Como categoría social, por lo tanto, el "indigenismo revolucionario" pretendía expresar a todos aquellos sujetos que, desde el campo artístico o desde el campo reivindicativo, se acercaban al problema del indio a partir de una superación de la nostalgia romántica por el antiguo Imperio Inkaico[33].

Terminaba el año de 1925 y Mariátegui ya se había hecho cargo de la columna "Peruanicemos al Perú" en la revista *Mundial*[34]. En esas páginas afirmaba que esta nueva forma de "indigenismo" se acercaba al pasado en tanto "raíz", pero no buscaba en las "utópicas restauraciones" su programa. Con ello, profundizaba la "peruanización" de su concepción del socialismo, que terminaría en la aleación de marxismo y vanguardismo que venimos desarrollando en este apartado. El "indigenismo revolucionario" se basaba en una noción "realista y moderna" de la historia, es decir, no ignoraba las modificaciones ocurridas desde la Conquista hasta el presente. Entre ellas, el Amauta se refería al anclaje oligárquico

32 La "polémica del indigenismo" se identifica en el Perú con la disputa periodística originada en la revista *Mundial* en 1927, pero sus alcances fueron mucho más amplios y deben consultarse en otras revistas de la época. La compilación de Manuel Aquézolo Castro, denominada "La polémica del indigenismo" reconstruye muy bien las posiciones de Sánchez y Mariátegui, pero no incluye las notas de Guillermo Guevara, Uriel García, y otros importantes polemistas de la época que publicaban en *La Sierra, Kuntur, Kosko, Boletín de Titikaka*, etc. Cfr. Manuel Azquézolo Castro recop., *La polémica del indigenismo*, Prólogo y Notas de Luis Alberto Sánchez, 2ª edición, Lima, Mosca Azul Editores, 1987. Para complementar esto puede consultarse el trabajo de Yasmín López Lenci, *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú*, anteriormente citado.

33 Cfr. José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo. (En la ideología política)", Op. cit., pp.99-100.

34 Cfr. Carta de Andrés Avelino Aramburú a José Carlos Mariátegui, 7 de setiembre de 1925, en José Carlos Mariátegui, *Correspondencia (1915-1930)*, Tomo1, Lima, Empresa Editora Amauta, 1984, p.93.

de la historia política peruana, a la dependencia económica semi-colonial y al nacimiento de nuevas cosmovisiones acerca del mundo, nacidas con la modernidad en Occidente. El socialismo, que venía a representar una concepción adecuada a la coyuntura peruana, adquiría -al decir de Mariátegui- diferentes características según se tratara de un país central o dependiente. En el Perú, no podía manifestarse sino a través de una actitud nacionalista, que marcaba una modalidad específica de su praxis revolucionaria[35].

Para Mariátegui, el "nacionalismo" no estaba definido por la defensa de los límites territoriales ni por la consolidación de las instituciones políticas independientes. Fundamentalmente, concebía a la nacionalidad como un *proyecto*, tendiente a integrar la memoria histórica y satisfacer las necesidades sociales de todos los habitantes del Perú. Mariátegui entendía que la solución a las injusticias y desigualdades, características de lo que hasta ahora había sido definido como "nacionalidad peruana", podía alcanzarse mediante la acción mancomunada de indios, estudiantes, obreros, empleados, artistas e intelectuales. El "Nuevo Perú", que sintetizaba este proyecto, estaba lejos de identificarse con la institución estatal que había dominado los destinos peruanos en el último siglo[36].

Todas las manifestaciones del "indigenismo revolucionario" ponían en tela de juicio la idea que se tenía hasta el momento acerca de la identidad nacional. La visualización de la opresión del indio y el señalamiento del Estado oligárquico como el principal responsable de la convivencia entre la "República" y la feudalidad, alimentaba la preocupación por definir lo "verdaderamente peruano". Mas el programa político y cultural que intentaría sintetizar estas aspiraciones vanguardistas estaba todavía en formación y seguiría precipitadamente su curso polémico a medida que avanzaba la segunda mitad de la década del veinte. Con la fundación de *Amauta*, el debate se condensó y llegó a un punto de inflexión.

La famosa "polémica del indigenismo", de 1927, consistió precisamente en la discusión acerca del lugar del indio en el proyecto nacional que se debatía en la "nueva generación peruana". Luis Alberto Sánchez acusó a Mariátegui de padecer un "exclusivismo indio" y dio al Amauta la oportunidad de explicitar la relación que proyectaba entre las comunidades indígenas y el resto de los sectores sociales que componían el "sujeto" de los cambios que proponía para su país. Allí sostuvo que su ideal no era el Perú colonial ni el Perú inkaico, sino un *Perú integral*. El cual se lograba mediante la capacidad solidaria del socialismo, pero se nutría de la supervivencia de la modalidad comunitaria de producción que se ejercía en la sierra peruana desde tiempos inkaicos[37]. La polémica ya mostraba tendencias políticas contrapuestas: la aleación del socialismo con el vanguardismo indigenista en Mariátegui, el nacionalismo anti-socialista de Luis Alberto Sánchez y Guillermo Guevara, el indigenismo leguiísta de José Angel Escalante. Pero uno de los pilares más concretos de la

35 Cfr. José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo. (En la ideología política)", Op. cit., pp.100-101.

36 Si bien estaba bastante claro que el Estado oligárquico era el principal enemigo, la generación de *Amauta* no tuvo tiempo de diseñar cómo serían las nuevas instituciones capaces de expresar y materializar al socialismo.

37 El planteamiento de Mariátegui acerca de la forma de trabajo comunitario que todavía sobrevivía en la sierra y sus principales fuentes de la época puede verse en los *Siete ensayos*. Para un panorama del tema de las comunidades en el proyecto mariateguiano, puede verse Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Op. cit., pp.294-306. También pueden consultarse las "Contribuciones al análisis de los *Siete Ensayos*" (incluye críticas de los contemporáneos e interpretaciones posteriores) en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Op. cit., p.237 y ss.

discusión se centraba en el proceso de enjuiciamiento -a veces autocrítico- del "indigenismo", como corriente político-cultural, y de su capacidad de representar al indio peruano.

En el caso de Mariátegui, la condición europeizada del criollo no le parecía un obstáculo para darse cuenta del "drama del Perú". Por el contrario, entendía que la situación colonial había hecho del criollo un "español bastardeado" y que, desde el momento que lograba reconocerse a sí mismo como tal, no podía ocurrir otra cosa que una vuelta de mirada hacia el indio, en busca de las raíces de la nacionalidad. Mariátegui explicaba cómo en la realidad peruana el "vanguardismo indigenista" había dejado de ser un fenómeno esencialmente literario, desde que los "auténticos indigenistas" colaboraban, conscientemente o no, en una "obra política y económica de reivindicación". El nexo de los artistas e intelectuales con un proyecto político favorable a la transformación de las bases económicas de la explotación gamonalista, hacía de esta corriente literaria un fenómeno de revisión de la historia social. Y convertía a sus manifestaciones culturales en intentos de representación de la tradición y el "espíritu de una raza".

Flores Galindo reflexiona acerca de la famosa polémica Sánchez/Mariátegui y sostiene que, en definitiva, ambos admitían en el indigenismo una nueva actitud, una toma de conciencia que "invitaba a encontrar la clave del país en el mundo andino"[38]. Retomando la cuestión de la *exterioridad* del "indigenismo", podemos decir que Mariátegui se mostró consciente de la problemática del *verismo*, que distanciaba la representación indigenista de su época respecto al acceso a la cosmovisión propia de las comunidades de la sierra. Supo advertir que, aun en su versión más revolucionaria, el "vanguardismo indigenista" era una expresión mestiza que no surgía del seno de las poblaciones originarias del Perú. Por ello distinguía entre la *literatura indigenista* y la *literatura indígena*.

> La literatura indigenista no puede darnos una visión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla[39].

A Mariátegui no le parecía nada extraño que el problema del indio ocupara la mayor parte de las reflexiones filosóficas y políticas de su época. Por el contrario, entendía que "la presencia de tres millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones" venía a precipitar un equilibrio necesario para el Perú. Lo mismo ocurría con un proyecto nacional que quisiese ser verdaderamente peruano.

> Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de "indigenismo" y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede

38 Más allá de las discusiones acerca de la *exterioridad* del indigenismo, Flores Galindo destaca un hecho irrefutable: el impacto de las rebeliones indígenas en la toma de conciencia acerca del papel del indio en la cultura peruana de las primeras décadas del siglo XX. Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Op. cit., p.307.

39 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, 62ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995, p.242.

> sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, –la clase trabajadora- son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, –ni sería siquiera socialismo- si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista[40].

Mariátegui declaró más de una vez que la madurez teórica de su proyecto de "socialismo indo-americano" fue el resultado de la adopción de la perspectiva marxista. Reconoció ante Luis Alberto Sánchez que "la clave de sus actitudes" y de su coherencia personal estaba justamente en aquello que le replicaba como fuente de su "contradictoria y europeizada" visión del indio: el socialismo. Confesó inclusive haber llegado a la "comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena por el camino -a la vez intelectual, sentimental y práctico- del socialismo"[41]. Con lo cual, el Amauta planteaba al socialismo como la concepción capaz de sellar la unidad ideológica entre el problema del indio y la nacionalidad, como la base de una integración real de todos los sujetos que componían la sociedad peruana.

Estas aclaraciones de Mariátegui acerca del "camino socialista" que lo había llevado al "indigenismo revolucionario" pretendían disipar todo fantasma acerca de que su proyecto antepusiera los intereses indígenas por sobre el resto de la sociedad. Estas formas de "racismo", que se registraban en algunas posiciones "serranistas" durante los años veinte, estaban muy lejos de las aspiraciones del Amauta, que se reconocía a sí mismo como mestizo e intentaba desmitificar el sentido –profundamente gamonalista- de la dicotomía sierra-costa[42].

LA POLÉMICA DEL INDIGENISMO EN LA III INTERNACIONAL

La cuestión del indio en la obra de Mariátegui se vinculó también con otra "polémica del indigenismo", que tuvo relevancia entre 1928 y 1930, cuando se fundó el Partido Socialista Peruano y sus representantes participaron del debate sobre el "problema de las razas" en la Conferencia Comunista, realizada en Buenos Aires, en junio de 1929. El documento que llevaron los delegados peruanos al encuentro internacional causó una importante conmoción y las complejas connotaciones del debate provocaron que el tema quedara irresuel-

40 José Carlos Mariátegui, "Intermezzo polémico" (*Mundial*, N°350, Lima, 25 de febrero de 1927), en Manuel Azquézolo Castro recop., *La polémica del indigenismo*, Op. cit., pp.75-76.

41 Cfr. José Carlos Mariátegui, "Intermezzo polémico", Op. cit., p.76.

42 Un aspecto del complejo proceso de recepción de la obra de Mariátegui durante el siglo XX está relacionado con el tema del "exclusivismo indio" en los *Siete Ensayos*. Quienes han favorecido una interpretación del "racismo" se basan en los comentarios -poco felices- de Mariátegui sobre las comunidades negras o coolies latinoamericanas. Para nosotros, no hay en el espíritu general de su obra, ni en el conjunto de sus textos un "exclusivismo indio", sino una defensa apasionada de la necesidad de incorporar al indio como sujeto de la revolución socialista en un universo discursivo complejo, en el que algunos marxistas buscaban en el proletariado industrial un "sujeto único" y otros creían que un marxista no era capaz de comprender las necesidades del indio.

to y que el órgano del Secretariado Sudamericano de la *Comintern* en América Latina, *La Correspondencia Sudamericana*, publicara los dos documentos en disputa.

La tesis principal del documento, elaborado por Mariátegui y Hugo Pesce, era que la cuestión de las "razas" servía, en América Latina, para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente. En el fondo, lo que había que acometer era la liquidación de la feudalidad, que era la base del problema de la tierra y de la discriminación al indio. Definían al "problema indígena" como la explotación feudal de los nativos mediante la gran propiedad agraria, que convertía al indio en un siervo. El capitalismo, como sistema económico y político, se manifestaba para los socialistas peruanos como incapaz de edificar una economía emancipada de la feudalidad[43].

El texto desarrollaba de qué manera la concepción de la inferioridad de la raza indígena impedía la lucha por la Independencia Nacional, pero advertía cómo de este prejuicio algunos se pasaban al extremo opuesto, creyendo que la creación de una nueva cultura americana sería obra sólo de las "fuerzas raciales autóctonas". No se podía ahora "superestimar al indio", con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano. Suscribir esta tesis parecía "caer en el más ingenuo y absurdo misticismo", puesto que las posibilidades de que el indio se elevara material e intelectualmente dependían del cambio de las condiciones económico-sociales[44].

Desde el punto de vista general, Mariátegui creía que el problema indígena no era un "problema étnico", sino un problema económico y social, relacionado con la tenencia de la tierra. Las "comunidades indígenas" agrarias habían resistido a las duras condiciones de opresión y representaban, para el Amauta, un factor natural de socialización, porque el indio tenía "arraigados los hábitos de cooperación". Pensaba que las tesis que sostenían la relevancia de lo racial terminaban favoreciendo al gamonalismo y al imperialismo, pero entendía que en los países de población predominantemente indígena la reivindicación del indio era la dominante, puesto que el indio quechua o aymara veía su opresor en el "misti", en el blanco. Y esto volvía más urgente erradicar el desprecio que en las mismas filas revolucionarias mestizas se sentía por el indio y difundir a través de los "propagandistas indios" la doctrina socialista en las masas campesinas. Mariátegui creía que la progresiva educación ideológica de las masas indígenas mediante elementos militantes de raza india permitiría, a largo plazo, la coordinación de las comunidades indígenas por región.

> La labor, en todos sus aspectos, será difícil; pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indí-

43 Cfr. José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina" (junio de 1929), en *Ideología y Política*, Obras Completas, Vol.13, 18ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, p.25.

44 Mariátegui estaba muy lejos de despreciar los mitos colectivos y la importancia de la fe en los procesos de cambio social, pero rechazaba las idealizaciones nostálgicas que pretendían actualizar los mitos inkaicos y sostenía que sólo el "mito" revolucionario, con su profunda raigambre económica, podía emancipar al indio de su sujeción. Cfr. José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina" (junio de 1929), Op. cit., pp.30-31.

> gena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros[45].

La homologación de todas las reivindicaciones populares bajo la cuestión económico-social se acompañó, en reiteradas oportunidades, con la afirmación acerca de la importancia de la cuestión racial en las masas y con la postulación de que el socialismo *suponía* la emancipación racial. Aunque la solución al problema de la tierra aparecía como instancia previa y necesaria para toda forma de emancipación racial, en las concepciones mariateguianas la dinámica étnica siempre era complementaria respecto a la dinámica de clase y había un reconocimiento explícito de la distancia cultural entre el programa vanguardista y la perspectiva de las comunidades. No sabemos si Mariátegui hubiera desarrollado la toma de conciencia respecto de esta "distancia cultural" hacia un derecho de autonomía, pero lo que aparecía claramente en su programa era que el factor racial se convertía, en las masas indígenas, en un factor revolucionario.

> Cuando sobre los hombros de una clase productora, pesa la más dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es víctima como raza, no falta más que una comprensión sencilla y clara de la situación, para que esta masa se levante como un solo hombre y arroje todas las formas de explotación[46].

Por todo esto, ya puede comenzar a prefigurarse el lector que las discusiones en la Conferencia Comunista de 1929 fueron ásperas: ni los dirigentes del Secretariado Sudamericano podían aceptar el protagonismo de las masas indígenas en el programa peruano, ni la delegación del Partido Socialista de Mariátegui podía coincidir con el planteo "autonomista" que efectuaban los representantes de la Internacional Comunista. Las posiciones de los voceros de la *Comintern* en este debate fueron bastante heterogéneas y en algunos casos ambiguas, lo cual se explica porque todavía no estaba consumado el proceso de institucionalización de este organismo internacional en América Latina[47]. Por ejemplo, mientras el VI Congreso de la Internacional (1928) había postulado el enfrentamiento de *clase contra clase* como táctica, dirigentes como Vittorio Codovilla sostenían la prioridad de una revolución democrático-burguesa conducida por el partido del proletariado, como vía para la liquidación de la feudalidad[48].

José Aricó sostiene que la posición que más peso tuvo dentro de la Internacional fue que nuestros países no eran "naciones" y que con la revolución tampoco podría culminar el proceso de formación nacional, porque se borrarían las fronteras y se crearía una federación de repúblicas obreras y campesinas. En este proyecto se incluía la posibilidad de una

45 José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina" (junio de 1929), Op. cit., p.45. Sólo una parte de este texto fue publicada después de la Conferencia de 1929 en *La Correspondencia Sudamericana*. El texto completo aparece en la compilación de los escritos de Mariátegui aquí citada.

46 José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina" (junio de 1929), en *Ideología y Política*, Op. cit., p.61.

47 Véase al respecto Michael Löwy. *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, México, Ediciones Era, 1982; y Manuel Caballero, *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana (1919-1943)*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1987.

48 Cfr. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, 3ª edición, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

república indígena, con la misma autonomía de las "repúblicas soviéticas". Aricó plantea que, con esto, se desconocía toda la singularidad del proceso histórico de surgimiento de las naciones latinoamericanas y cualquier intento de analizar la cuestión de la nacionalidad era denunciado como parte de un espíritu "estatista". El trasfondo de estas posiciones estaba en el diagnóstico de los países latinoamericanos como "semicoloniales". Por su parte, Robert París recuerda que Mariátegui no veía el problema del indio desde la perspectiva del "derecho a la autodeterminación" de las comunidades indígenas, sino como un problema de relaciones de producción[49].

Lo cierto es que la posición de los peruanos planteaba las reivindicaciones indígenas, y especialmente el derecho a la restitución de sus tierras, como parte del proceso revolucionario, mientras que los que firmaban el proyecto de resolución opuesto consideraban al problema de la tierra como una cuestión reservada a la lucha por la autodeterminación india. La profundidad del debate entre los delegados de distintos países latinoamericanos obligó a algunos representantes de la *Comintern* a proponer que se publicaran los dos proyectos de resolución en disputa sobre la cuestión de las razas y se dejara abierta la discusión[50].

Las críticas al "indigenismo revolucionario" de Mariátegui, por parte de la Tercera Internacional, se complementaron algunos años después de la Conferencia de 1929 con la acusación contra el Amauta como un pensador "pequeño burgués", que creía que el socialismo llegaría al Perú por una vía "especial", sin la dirección de un partido proletario[51]. Y el trasfondo de este planteo estaba, lógicamente, en la necesidad de alinear por fin todo resto del "disidente" Partido Socialista Peruano en el proceso de institucionalización de la ortodoxia stalinista, encarado por la *Comintern* en América Latina desde principios de la década del treinta. Finalmente, ni en la Unión Soviética se respetaron las "autonomías nacionales" ni los partidos comunistas aceptaron al indio como sujeto de la revolución. El legado de Mariátegui fue, durante mucho tiempo, oscurecido y estas cuestiones han sido puestas nuevamente en discusión dentro del marxismo latinoamericano recién en los años setenta.

PALABRAS FINALES

Llegados a este punto, conviene preguntarnos ¿qué participación tenía la herencia andina en el socialismo que soñaba Mariátegui? ¿Aquella que se expresaba en los símbolos que construyó el "vanguardismo indigenista"? ¿Aquella que todavía no se conocía plenamente y que llegaría recién con el socialismo, que sentaría las bases para que los "indígenas estuvieran en grado de comunicarla"? También cabe una reflexión en otro aspecto, ligado a

49 Cfr. José Aricó Comp., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 2ª edición, México, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, 1980; y VV AA, "José Carlos Mariátegui en el 50 aniversario de su muerte", selección de documentos y artículos, en *Socialismo y participación*, Lima, CEDEP, N°11, setiembre de 1980.

50 Al final de los proyectos de resolución el dirigente internacional Jules Humbert-Droz escribió un comentario conciliatorio en el que reconocía que, habiendo sido los indios despojados de sus tierras, el derecho a disponer de ellos mismos solo consagraría el derecho de los conquistadores. Proponía completar la consigna de autodeterminación del proyecto de tesis oficial con el derecho de los indios a arrebatar las tierras a quienes las han conquistado. Si bien incorporaba así el problema de la tierra, no contemplaba todo el problema agrario planteado por la delegación peruana. Cfr. "Problema de las Razas. El problema Indígena en América Latina", en *La Correspondencia Sudamericana*, 2ª época, N°15, Buenos Aires, agosto de 1929.

51 Cfr. V.M. Miroshevski: "El 'populismo' en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano" (Publicado en la URSS en 1941 y en *Dialéctica*, La Habana, en 1942), en José Aricó Comp., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Op. cit.

la dimensión política: ¿es posible incorporar una herencia sin el protagonismo de las comunidades que siguen reproduciéndola, sin considerar sus propias formas de representación? ¿Es posible mejorar las condiciones de vida de los indios sin promover su autonomía y el derecho que tienen a la autodeterminación como etnias diversas?

El proyecto mariateguiano no pudo contestar muchas de estas preguntas, pues quedó en muchos aspectos inconcluso. Su carácter de programa a largo plazo y el corte abrupto de la experiencia de *Amauta* no dejaron que la red editorialista nacional y el Partido Socialista Peruano se insertaran plenamente en las comunidades serranas. Quizás tampoco lo habría permitido la represión y las dificultades de la lucha social en la década del treinta. Pero también contribuyó en su truncamiento la recepción del marxismo de Mariátegui en las filas del comunismo peruano, que convirtió al "mariateguismo" en su principal enemigo interno.

Cuando evaluamos la cuestión del indio en el proyecto mariateguiano debemos situarnos bajo la premisa de que no se trataba de un "proyecto indio", ni su propuesta puede entenderse como resultado de la cosmovisión de un habitante de la sierra. Mariátegui suponía que la idea de nación no había cumplido aún su trayectoria, ni había agotado su misión histórica. Consideraba que el indio debía incorporarse a una revolución socialista para instaurar, junto con los demás sectores, una nueva nacionalidad peruana capaz de *integrar al indio,* con sus tradiciones y espiritualidad.

Tanto las corrientes estéticas indigenistas como las rebeliones campesinas se presentaban ante sus ojos como expresiones de un nuevo espíritu revolucionario, como puertas abiertas al advenimiento de un orden socialista. Mariátegui reconocía la *exterioridad* del movimiento "indigenista" y planteaba que la unidad de sus reivindicaciones estaba en el interés por movilizar al indio hacia su liberación. Pero la mayoría de los exponentes de este movimiento no eran conscientes de estas limitaciones y suponían que la redención se alcanzaría mediante un acercamiento de los indios hacia posiciones elaboradas por mestizos. A excepción de las imponentes rebeliones indígenas ocurridas entre 1915 y 1923, la característica que recorrió los grupos estéticos o reivindicativos, incluidos en el común denominador de "indigenistas", fue su *distancia* respecto a las comunidades: lo que marcaba la diferencia entre procurar la redención del indio y ser efectivamente indio. En el caso del "indigenismo revolucionario", que pretendía ejercer una crítica a las tendencias filantrópicas y paternalistas, esta *exterioridad* se manifestó en un retraso entre la teoría y la integración real de los sujetos que debían protagonizar el cambio social. Y en este punto es necesario reiterar que Mariátegui visualizó algunas de estas limitaciones con su lente histórico. Lo que no podía ver todavía, era que esta restricción no residía solamente en la literatura. Tampoco en un proyecto socialista que encontraba dificultades para incorporar a las masas indígenas en la acción revolucionaria, pues el Amauta inició importantes contactos con dirigentes campesinos y quién sabe cuánto habría logrado de haber podido desarrollarlos plenamente. La limitación se hallaba fundamentalmente en el hecho preciso de que el programa del *socialismo indo-americano* no se había nutrido con la participación de las comunidades indígenas, cuestión que habría aportado sus propias demandas y concepciones, en su propio idioma, lógica y temporalidad.

Algunos autores plantean el logro, por parte de Mariátegui, de una confluencia entre lo andino y lo occidental, que daría como resultado una racionalidad distinta de la europea, sustentada en la integración de las creaciones modernas a una espiritualidad indígena basada en la solidaridad. En este sentido, el componente andino del proyecto mariateguiano es evaluado desde algunas concepciones filosóficas y políticas que el Amauta desarrolló en

sus escritos. Otros prefieren indagar en la relación efectiva de Mariátegui con el mundo indígena, destacando sus aciertos, pero inscribiéndolo con justeza en el intenso proceso que la cuestión de las etnias ha tenido en el resto del siglo. A pesar de las limitaciones ya explicadas, y de las derivaciones de la cuestión en los últimos años, creemos que existe una "brecha" abierta por Mariátegui, que actualmente legitima la discusión desde una amplia gama de posiciones y tonalidades. En una sociedad que ampliaba lentamente sus canales de participación, era lógico que la cuestión indígena adquiriera un peso cada vez mayor, aunque existiera un diálogo incompleto entre los proyectos urbanos y la insurgencia campesina.

No puede considerarse a Mariátegui como "la voz del indio peruano de los años veinte". El propio Amauta no habría aceptado semejante arrogancia. Pero es evidente que se trataba un marxismo *permeable a la herencia andina*, posible sólo dentro de un universo discursivo que convirtió a la idea de "revolución" y al referente social de las comunidades indígenas en elemento vital del pensamiento político y estético.

OBRAS DE J.C MARIÁTEGUI

1. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*, Obras Completas, Vol.13, 18ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.
2. MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea*, Obras Completas, Vol.1, 4ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1970.
3. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, 62ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.
4. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*, Obras Completas, Vol.11, Lima, 11ª edición, Empresa Editora Amauta, 1988.
5. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui Total*, 2 Tomos, Empresa Editora Amauta, Lima, 1994.
6. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Correspondencia* (1915-1930), 2 Tomos, Lima, Empresa Editora Amauta, 1984.

REVISTAS PERUANAS

1. *AMAUTA. Revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica*, Director: José Carlos Mariátegui, Nº 1-32, 1926-1930, Edición en facsímile, Lima, Empresa Editora Amauta, 1976.
2. *LABOR, Quincenario de información e ideas*, Director: José Carlos Mariátegui, Nº1-10, 1928-1929, Edición en facsímile, Lima, Empresa Editora Amauta, 3ª edición, 1995.
3. *BOLETÍN TITIKAKA*, Director: Gamaliel Churata, Tomo I: Nº1-25, Tomo II: Nº25-32, Tomo III: Nº33-34, Puno, 1926-1930.
4. *GUERRILLA*, Directora: Blanca Luz Brum, Nº4, Lima-Buenos Aires, 1927.
5. *KOSKO*, Director: Luis Felipe Paredes, Nº7-19-22-26-34-42-43-44-46-53-63, Cusco, 1924-1925, 1932.
6. *KUNTUR. Ideas, Polémica, Arte*, Director: Román Saavedra, Cusco, 1927-1928.
7. *LA SIERRA. Órgano de la Juventud Renovadora Andina, Revista Mensual de Letras, Ciencias, Arte, Historia, Ciencias Sociales y Polémica*, Redacción: J. Guillermo Guevara, Nº1-34, Lima, 1927-1930.
8. *POLIEDRO. Revista Quincenal*, Director: Armando Bazán, Nº1-2-3-4-5-7-8, Lima, 1926.
9. *TRAMPOLÍN-HANGAR-RASCACIELOS-TIMONEL* (1926-1927), Directores itinerantes: Serafín Delmar y Magda Portal, Edición facsimilar en *Hueso Húmero*, Francisco Campodónico Editor-Mosca Azul Editores, Nº7, Lima, octubre-diciembre de 1980.
10. *MUNDIAL*, N°286 y N°287, Lima, 4 y 11 de diciembre de 1925.
11. *VARIEDADES*, Año XXI, N°929-930, Lima, 19 y 26 de diciembre de 1925.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

1. *LA CORRESPONDENCIA SUDAMERICANA. Revista quincenal editada por el Secretariado sudamericano de la Internacional Comunista*, Buenos Aires, Años I al IV, 1926-1930.

BIBLIOGRAFÍA

ALMEYDA, Ileana. *Historia del pueblo kechua*, Quito, EBI-Abrapalabra, 1999.

ARICÓ, José Comp. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano,* 2ª edición, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, México, Siglo XXI, 1980.

AZQUÉZOLO CASTRO, Manuel Comp. *La polémica del indigenismo*, Prólogo y Notas de Luis Alberto Sánchez, 2ª edición, Lima, Mosca Azul Editores, 1987.

BASADRE, Jorge. *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas,* 2ª edición, Lima, 1981.

CABALLERO, Manuel. *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana (1919-1943),* Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1987.

FLORES GALINDO, Alberto. *El pensamiento comunista (1917-1945). Antología*, Biblioteca del Pensamiento Peruano, Lima, Mosca Azul Editores, 1982.

FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui*, 3ª edición, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

GERMANÁ, César. *El "Socialismo Indo-americano" de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Serie Centenario, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

GUHA, Ranajit. *Elementary aspects of peasant insurgency in Colonial India*, Calcutta, Oxford University Press, 1983.

LÓPEZ LENCI, Yazmín. *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú. Trayectoria de una génesis a través de las revistas culturales de los años veinte*, Lima, Horizonte, 1999.

LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días).* Antología, México, Ediciones Era, 1982.

NÚÑEZ, Estuardo. *La experiencia europea de Mariátegui*, 2ª edición (aumentada), Lima, Empresa Editora Amauta, 1994.

PARÍS, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui,* Trad. Oscar Terán, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 92, México, Siglo XXI, 1981.

PARÍS, Robert y otros. *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires, Ediciones de Crisis, 1973.

QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política/Ediciones, 1988.

SCOTT, James Ed. *Everyday forms of peasant resistance in Southeast Asia*, London, Frank Cass & Co., 1986.

SCHRAM, Stuart y CARRÉRE D'ENCAUSSE, Hélène. *El marxismo y Asia (1853-1964),* Siglo XXI, Buenos Aires, 1974

VALCÁRCEL, Luis E. *Tempestad en los Andes* (1926), Lima, Universo, 1972.

VVAA. "José Carlos Mariátegui en el 50 aniversario de su muerte", en *Socialismo y Participación*, Nº 11, Lima, CEDEP, setiembre de 1980.

WISE, David. *Amauta (1926-1930): a critical examination*, Tesis Doctoral inédita, 1978.

WISE, David. "La sierra (Lima, 1927-1930): *La voz de los hombres del Ande*", mimeo. Publicado en inglés: "La sierra (Lima, 1927-1930): *The voice of the Men of the Andes*", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, Nº 35, 1985, pp.166-190.

ARTÍCULOS Y ENSAYOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 13 (Junio, 2001). Pp. 58-85**

Rescribir (hoy) políticamente la filosofía

The Political Re-Writing of Philosophy

Paul L. RAVELO CABRERA

Facultad de Filosofía e Historia. Universidad de la Habana, Cuba.

RESUMEN

En el actual contexto de la supercapitalización mundial la filosofía no puede ya presenciar una segunda muerte de ella misma. Las consecuencias de la contradictoria mundialización hacen que la filosofía haya de ir a una cita futura con el pensamiento. El capitalismo está haciendo una historia universal y se legitima en un discurso globalizador y uniformante de conciencias. ¿Por qué seguimos temiendo el juicio teórico a la "razón total humana" y esquivando los criterios universales de verdad? La filosofía debe salir de la crisis del modelo universalista de pensamiento, pues la expansión y el desgaste de la mundialización le está haciendo progresar hacia una forma futura de pensar. Filosofar sin el martillo. Se necesita pensar "después" y "más allá" de la crítica exegética que acompañó a la filosofía. Sin renunciar a la función crítica, hemos de situarnos en la comprensión de los gestos ético-políticos del pensamiento.

Palabras clave: Filosofía, re-escritura, política, neoliberalismo.

ABSTRACT

In the present context of the super-capitalization of the world, philosophy must not perceive therein its second death. The consequences of this contradictory world movement oblige philosophy to search for a future encounter with thought. Capitalism is constructing a universal history, and legitimizes itself in a discourse in which the human conscience acquires global and uniform characteristics. Why do we continue to fear theoretical judgment of all human thought and avoid universal criteria of truth? Philosophy must move beyond the crisis in the universalistic model of thought, since the expansion and corrosion of globalization is helping us to progress towards a future form of thought. To philosophize without the cudgel. It is necessary to think above and beyond the exegetic criticism that accompanies philosophy. Without renouncing the critical function of philosophy, we must focus on the comprehension of the ethical-political gestures of human thought.

Key words: Philosophy, re-writing, politics, neo-liberalism.

Recibido: 18-02-2001 • Aceptado: 27-03-2001

1. LA TÉCNICA DESTRUCTIVA. PENSAR EL PUEBLO Y LA TIERRA QUE FALTA

Las meditaciones que aquí siguen sobre epistemología y moralidad surgen de una hipótesis. La consecuencia que de ésta última se saca es altamente positiva y estimulante para proseguir hoy el camino del filosofar. De lo que damos por sentado en la hipótesis se desgajan, a su vez, dos cuestiones inexcusables que también atañen al pensamiento de nuestro tiempo.

La filosofía es una de las expresiones de lo que se denomina *pensamiento* y éste le exige a aquella no tanto límites como sí profundidad en sus juicios. La filosofía sigue estando hoy amenazada, desamparada y bajo sospecha, pero ella aún no ha terminado. La manera en que ella ha de seguir existiendo creo no ha de ser la que se viene argumentando hasta ahora. Las condiciones de nuestro tiempo exigen que la filosofía supere sus propias adversidades y que ella sea verdaderamente consciente de su tiempo. La filosofía necesita más que nunca comunicar sobre la certeza de los juicios de razón sobre la condición humana. Este es el entorno socio-teórico de la hipótesis y de las dos cuestiones inexcusables.

La hipótesis de partida es la siguiente: las complejas mutaciones del neocapitalismo como sistema-mundo (S. Amir) han producido, en su expansión y desgaste mismos, una modificación general de la cultura. El cantado triunfo del liberalismo económico y político, la universalización de la democracia liberal como forma única de gobierno mundial, la liberalización y desregulación de los mercados como medicina eficaz de la "aldea global", la autogestión científica de la sociedad a cargo de una comunidad intelectual liberal libre de "ideología totalitaria", y el hastío por aquellas proposiciones sobre el *fin*... de todo valor moderno que alentaron la desconfianza a no proseguir el orden teleológico de la historia, todo ello ha producido cambios de "última hora" en la percepción de la cultura. En la conciencia filosófica, al menos y para su bien, esto ya se deja ver.

La última etapa de la mundializada globalización neocapitalista está haciendo posible o creando las condiciones para una transformación radical del modo y perspectiva de *comprensión* del *trans*historizado *objeto* de conocimiento. Se constata, así mismo, que las secuelas del "golpe brusco" de la capitalización vigente ha generado en buena parte de la conciencia intelectual una toma consciente de posición a favor de un activismo del pensamiento. El paroxismo de occidentalización mundializada y el consecuente desgaste que su irrefrenable tecnificación produce ha situado a la conciencia intelectual en posición de alerta y advertencia. Este *activismo posicional* del pensamiento surge desde dentro mismo del filosofar y se inscribe en una práctica social y económica que, a su vez, de política tiene mucho. Este activismo es el de pensar políticamente la esencia de lo capitalista-mente existente.

Aún la palabra "política" tiene sus restos nocivos y los filósofos de hoy, con sobradas razones, se protegen contra ella. Son efectos de protección que, sin embargo, dejan ver que los actuales temas de reflexión de la filosofía son enteramente de naturaleza política. Pertenecen al ámbito de lo *político* del pensamiento. Esta región del pensamiento no sólo se muestra cuando unas condiciones de gravedad absoluta de existencia así lo exigen. Benjamin, Valéry, Levi y Marcel supieron captar políticamente el dramatismo espiritual ante el clima de barbarie y terror que imponía el fascismo. Ellos en su escritura *situacional* contrajeron compromisos honestos y honrosos, es decir, políticos para con el pensamiento. Pero la irracionalidad de lo ordinariamente deforme no se presenta sólo en forma de inclemente barbarie. La degradación humana puede venir también por vías sutiles y vaporosas. Las actuales condiciones de existencia que la alucinante tecnificación impone mundialmente son menos bárbaras, pero no por ello dejan de ser bochornosas para la condición humana. Ellas

están generando un *activismo situacional* o político de pensamiento. El activismo intelectual a favor de lo *político* entra hoy en la filosofía y es resultado de un asumido compromiso del pensador ante la vulgaridad de la nueva experiencia del capital.

Marcuse aseguraba que la sociedad liberal-demócrata contemporánea era una "sociedad irracional como totalidad". La vulgaridad de la irracionalidad técnico-productiva del capital no es menos agresiva que la del irracionalismo despótico del nazismo, sólo que ahora impone el totalitarismo (económico y político) de tal manera que ya ni el mercado se destruye ni la política se perturba ante nada que la ofenda. La nueva experiencia de irracionalidad es también ignominiosa, ella produce un singular *schok* perceptivo que infesta la conciencia del hombre liberal y demócrata de hoy. La filosofía siente hoy vergüenza ante tal totalidad irracional capitalista. Deleuze y Guattari, a "última hora", supieron apreciar la magnitud de ese sentimiento de dignidad que se ha apoderado de la filosofía:

> La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen surge de dentro. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos. Este sentimiento de vergüenza es uno de los temas más poderosos de la filosofía. No somos responsables de las víctimas, sino ante las víctimas. Y no queda más remedio que hacer el animal (gruñir, escarbar, reír sarcásticamente, convulsionarse) para librarse de lo abyecto: el propio pensamiento está a veces más cerca de un animal moribundo que de un hombre vivo, incluso demócrata[1].

La humanidad ya no es silenciosa. La Modernidad rompió con la insonoridad reservada y oculta de la cristiandad. Se reconoció en lo histórico. El silencio dio paso al bullicio (social, urbano) y esta presencia de ánimo moderno no fue otra que la novedad de la técnica. Desde entonces la técnica entró en el funcionamiento del mecanismo social y revolucionó todas las relaciones sociales. Pero su imposición generó los más profundos estremecimientos y parálisis de la sociedad y la conciencia modernas. Aunque la técnica diera la impresión del incrementado salto al futuro, con ella los objetos se hicieron mecánicos, expresiones repetibles de lo uno y de lo mismo. La velocidad técnica y la repetición de lo técnico se convierten en acontecimiento, y éste contiene ahora la destrucción de los valores. El acontecimiento de lo *técnico* hace que el hombre se familiarice con el espectáculo da la fatalidad en la que todo se destruye y sucumbe.

La muerte de lo histórico-humano a manos de lo *técnico* llegó de inmediato. Lo que muere, y no dejará de morir, en nosotros es el *homo* de mirada técnica. Este hombre es el sujeto-artefacto y el siervo objeto de los discursos (económicos y políticos) sobre lo moderno. La técnica permitió que lo viviente dejara de ser arte (creación) para convertirse en ritual del progreso (muerte). El culto profanado dio paso a una cultura, la de la muerte. Desde entonces este nuevo ceremonial está presente en nuestro lenguaje. La poesía de las cosas dejó de existir y la auténtica creación de la palabra se agotó. Hölderlin en su desasosiego romántico se empeñaba en confirmar que todo "lo permanente es fundación de los poetas", y Heidegger inspirado en él reafirmaba que la palabra poética "da la primera y capital garan-

1 G. Deleuze, F. Guattari: *¿Qué es la filosofía?* Editorial Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 109-110.

tía para mantenerse firme en medio del público de los entes". Pero la técnica apolínea deshizo esa esencia poética del interior de las cosas. La invención técnica hacia las cosas suplió a la creación poética de las cosas. La palabra, que entonces ya no era la de los dioses sino la del Hombre, se tecnificó. Con ese reconocerse histórico del hombre la palabra dejó ya de comunicar.

A la nueva actitud científica de modernidad, protegida por el imparable revolucionarismo industrial, le correspondió una epistemología o bien pragmatista (Bacon) o bien trascendentalista (la Ilustración). También esta "ciencia verdadera" cimentó las ideas político-reformistas que hablaban de la mejor forma de convivencia, administración y gobierno de los hombres modernos. El optimismo y la euforia de modernidad era tal que La Mettrie llegó a concebir al hombre como un "hombre máquina". Y no por gusto el título completo de la *Enciclopedia* de d'Alembert y su tropa de ilustrados era *Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y oficios.* La palabra creadora llegó a su límite, encontró sus confines. Lo político encontraba ahora su lugar en la palabra, pero la palabra política tuvo una estrategia *técnica* de implementación y realización que desembocó en totalitarismos de derecha y de izquierda.

La Modernidad es el mayor *invento* técnico del Hombre. Y la verdad de su *liberalismo* económico y político el mayor embuste de lo humano. La muerte, por tanto, la principal consecuencia de ese inventario técnico moderno. La técnica es el gran dispositivo del progreso, del rumbo triunfal de la humanidad para su "progreso hacia lo mejor", pero es también la artífice del gran desastre de lo espiritual-humano. El hombre tuvo conciencia de ser tardío pero también de ser decadente. C. Levi, quien también escribiera *desde dentro* y no dejara en sus escritos de plasmar esa terrible "experiencia de dolor, de muerte y de sangre que no puede medirse con el metro común del tiempo", dejó constancia de los efectos espirituales de ese moderno asolamiento que produce la técnica:

> La técnica, que es el arte del hacer y del inventar, pasa a ser tecnicismo secreto, ya no arte sino magia. Y la organización destruye cualquier organismo viviente, poniendo por encima de él la propia y extraña divinidad. Donde hay organismo, no puede existir organización. Ésta presupone lo informe, y lo crea para darle un orden divinamente arbitrario. Las obras humanas, que son un lenguaje de objetos, una poesía de cosas, se hacen imposibles en un mundo anónimo, es decir sin nombre, incapaz de expresarse, que puede afanarse y orar, pero no crear[2].

Con la modernidad la experiencia histórica se ha disociado. Es la experiencia de una capitalización que desarma e inflige, para (casi) todos los hombres, los que han muerto y los que aún viven, el sufrimiento por la vida. La técnica de nuestro tiempo produjo la crisis más estremecedora de lo humano; ella como también afirmara Levi, "estalló y se resolvió en catástrofe". El acontecimiento en su vanagloriada autosuficiencia hizo perder a la palabra -dice Levi- "el placer poético del descubrimiento". De ahí el recogimiento o el desencadenamiento de la escritura -decía Cioran- "para librarnos de algo", y el miedo de los hom-

2 C. Levi: *Miedo a la libertad*. Edicions Alfons el Magnánim, Valencia, 1996, p.99.

bres por la auténtica pero condicionada libertad espiritual. Esta pérdida continúa siendo un daño ya irreparable. La cultura contemporánea no ha dejado de insistir en ella.

La filosofía contemporánea, pese a lo que se diga de ella, también ha sentido las marcas de esa disociación del (su) tiempo. No es que Husserl, Jaspers, Sartre y Adorno hallan decidido -como creyó Cioran- reducir sus pensamientos a "vivir sin objeto" teórico de reflexión, ni hayan decidido en su vida práctica vivir sin afán de absoluto, de verdad y de respuestas. Se les hizo necesario, como a Marx en su tiempo, vivir con las profundas contradicciones (sociales, de clase y personales) de sus condiciones epocales. Vivieron dentro de la incertidumbre, del absurdo, de la positivización de la vida, pero atuvieron el juicio crítico a la "razón total humana" y se fijaron a un fundamento moral de explicación última de las cosas. ¿Acaso Kierkegaard no pensó el terrible drama de la conciencia-existencia de la individualidad desde una Etica responsable? El pensador que asume este tipo de vida, en la que lo teórico se funde con lo moralmente responsable para con su tiempo, asume una actitud comprometida de pensamiento. También de esta forma la no-verdad puede hacerse verdad. Tiene razón Cioran, sin embargo, cuando afirma:

> Hoy el problema del conocimiento ha pasado a ser accesorio; lo que está en primer plano es la forma de abordar la vida, la cuestión de cómo se puede soportarla. A fin de cuentas, sólo conozco dos grandes problemas: cómo soportar la vida y cómo soportarse a sí mismo[3].

La capitalización es un proceso mundial que destruye, pero también habilita formas alternativas de actuación social y teórica. Estas formas, sin embargo, están bajo la constante amenaza de ser, así mismo, disueltas o borradas. Perversa dialéctica de la muerte y de lo posible que termina en lo imposible. Es la omniabarcante fuerza del poder centrífugo de la capitalización. Pero lo que no ha de terminar nunca en muerte es la esperanza de lo futuro, la experiencia imposible de lo que está urgido de venir y aún falta. La espera de la certeza y el tiempo de lo que aún está por venir. Hoy se hace necesario una forma *interior* y *nueva* de pensamiento para *pensar* (y soportar) la globalización y la fragmentación de nuestro tiempo. Los complejos y graves problemas de este tiempo pertenecen a una universalidad concreta, más son los problemas de la humanidad, del futuro, de la historia futura. La mundialización capitalista en curso pide, o más bien exige -como dicen Deleuze y Guattari- una "forma futura" de pensar para con la historia futura de "una tierra y un pueblo" futuros. Y se reclama con insistencia esta "forma futura" de pensar porque esa nueva morada del hombre aún no existe, no está creada ni mucho menos está concebida. La mundialización actual capitalista, sin embargo, más que adversa es bien fértil para *concebir* y *crear* ese utópico destino habitable de lo humano. Aquí es donde Deleuze y Guattari intentan poner en movimiento el arte y la filosofía para su actual -y futuro- cometido: La europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos. El arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación.

3 E. M. Cioran: *Conversaciones*. Tusquets, Barcelona, 1997, p. 200.

Y a continuación siguen unas palabras, que por su alto contenido de conciencia política, llaman poderosamente la atención: Este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias. Las democracias son mayorías, pero un devenir es por naturaleza lo que se sustrae siempre a la mayoría[4].

¿Qué es ese "pueblo" y esa "tierra" futuras? ¿Dónde ellos han de encontrarse? Ese lugar lejano no es otro que la Humanidad futura en tanto lugar -no más- de lo habitablemente posible por el hombre una vez que haya *muerto* -o que siga muriendo- a manos del predominio capitalista-mente técnico hoy existente. Ese pensable lugar es el de la nueva perspectiva de lo humano. Nietzsche, en quien Deleuze se reconoció siempre, también hablaba de un posible y futuro "pueblo escogido" que estaba aún por descubrirse. Cierto es que para Nietzsche ese pueblo estaba exclusivamente reservado para el "hombre solitario", el cual debía apartarse de la multitud socializada, pero ese pensamiento nietzscheano contiene el anhelado lugar de la esperanza del hombre. El controvertido Zaratustra de Nietzsche irradiaba de nuevas perspectivas humanas: Todavía hay mil caminos inexplorados, mil saludes y tierras ocultas de la vida. El hombre y la tierra de los hombres están todavía por descubrir... ¡Verdaderamente será todavía la tierra un lugar de creación! Y ya exhala la tierra un nuevo perfume, un olor saludable, ¡una nueva esperanza![5].

Jaspers, por su parte, hablaba también de una "meta final" de la historia, la cual sería la condición (de futuro) para alcanzar "la unidad de la humanidad". Esa "meta", al igual que el "pueblo" y la "tierra" de Deleuze-Guattari, Jaspers consideraba que no habría de pensarse ni por contenido racional y universal de la ciencia, ni por una religión universal, ni tampoco por medio de las convenciones de un lenguaje ilustrado de razón. El filósofo alemán sospechaba de tener éxito su propuesta por variación *cogitativa* tradicional. También hay convincentes razones para desconfiar del legendario teleologismo suprahistórico de la filosofía. Dicha unidad, dice Jaspers: sólo puede sacarse de las honduras de la historicidad, no como un contenido susceptible de ser sabido en común, sino solo en la ilimitada comunicación de lo históricamente diverso en la inacabable conversación que se produce a la altura de una pura lucha amorosa"[6].

A pesar de intentar Jaspers escapar del monologismo de la filosofía y auspiciar una forma nueva de filosofar a favor de la intersubjetividad de la conciencia, sus palabras siguen atadas a la escatología histórica heredada de la cristiandad, al teleologismo histórico de una utopía social moderna de la que ya nadie quiere hablar ni escuchar algo. Reclamar una tal "forma futura" de pensamiento implica siempre ese riesgo. Sin embargo, su propuesta proyecta una Idea pensable en el contenido mismo de humanidad y dignidad que contiene. Allí, al menos, en el nivel de la concepción elaborada de la Idea no hay lugar a la violencia de los imperialismos económico, político y simbólico del Capital. Lograr este espacio y habitarlo, dice también Jaspers arrimando la filosofía a un "punto de vista" existencialista:

4 G. Deleuze, F. Guattari: Ob. cit., p. 110.

5 F. Nietzsche: "Así habló Zaratustra", en J. L. Villate: *Selección de Lecturas de Crítica a la filosofía burguesa contemporánea*, en 5 tomos, T. II, Universidad de la Habana, La Habana, 1989, p. 150.

6 K. Jaspers: "La filosofía desde el punto de vista de la existencia", en J. L. Villate: *Selección de Lecturas...* Ob. cit., T. V, p. 80.

> (...) es una concebible unidad de la humanidad en el orden de las bases de la existencia y para muchos ya una meta de sus esfuerzos [y ella] no parece completamente utópica para un tenaz pugnar espiritual, en pleno ambiente de las relaciones fácticas de poder, con la ayuda de situaciones que se impongan [...] Condición de esta unidad es una forma de vida política en que puedan unirse todos porque dé a todos en la más alta medida las mismas oportunidades de libertad.

Pero Jaspers equivocó no la intención del filosofar, sino los rumbos de las *buenas intenciones* de los contenidos de esa capitalista "forma de vida política" occidental. La experiencia de capitalización occidental ha demostrado que en el rumbo triunfal de la economía de mercado, el Estado de derecho, la legitimación por elecciones y leyes, los espíritus liberales y demócratas no pugnan "por el conocimiento de la causa justa". Puede que esas objetivaciones del espíritu sean valores universales de una experiencia histórica que en su momento abrió -como dice Jaspers- "el vasto horizonte de la humanidad". Pero a través de ellos se han implementado -como agudamente lo teorizó Foucault- unos "poderes de normalización" que atraviesan todo el cuerpo social y someten la subjetividad (liberal-demócrata) a invisibles y alienantes códigos de actuación. Esos valores modernos, en sí mismos de carácter universal, perversamente se han concebidos como exclusivos de Occidente acorde con la mundialización que este proceso impone. Una universalidad de valores capitalista-mente proyectada, centralizada, manipulada e impuesta a cuanta realidad (pueblo, tierra) posible halla de someter.

Con la occidentalización se implantó un orden económico, político-jurídico y cultural mundial bajo las reglas -y también las paradojas- del capital. Con ella, o con él, el (des)orden de lo humano jamás se volvió "más justo", y la humanidad ni fue "más organizada" ni "mas funcional" como creyó Jaspers. Platón le decía a su querido Trasímaco que "nunca beneficia más la injusticia que la justicia". La capitalización, fruto de aquel espíritu de racionalidad y que alguna vez la dignificó, se ha impuesto y se ha beneficiado precisamente con la injusticia, la irregularidad, la iniquidad, la ilicitud, la arbitrariedad. Esto es lo que el capital en su corrupta historicidad ha introducido en las relaciones sociales de los hombres. La "Idea de Humanidad" que sostenía Herder y toda la Ilustración, re-pensada ulteriormente sólo por algunos buenos espíritus filosóficos, se trocó corrompida y desvergonzadamente en ideal o utopía del desastre. La capitalización no devino Humanidad (pueblo, tierra, meta, libertad, democracia), ella devino Muerte.

Hemos de tener conciencia (interior, futura) de nuestra época histórica. Hemos de activar *pro-posicionalmente* el pensamiento para ejercitarle en su misión de pensar ese no-lugar o posible lugar no violento, no reaccionario de Humanidad. El ditirámbico Zaratustra, hablando sobre "la virtud que da", no puede escapar al llamado de su condición y perspectivismo humanos. Alentaba a lo siguiente: ¡Que vuestro espíritu y vuestra virtud se pongan al servicio del sentimiento de la tierra,..., y que el valor de todas las cosas sea renovado por vosotros! ¡Para ello es preciso que seáis combatientes, que seáis creadores!"[7].

Pero, ¿cuál sería el cometido del arte y de la filosofía? El artista y el filósofo no crean ni pueblos ni zonas urbanas. Tampoco transforman nada. Esta fue una errónea interpreta-

7 F. Nietzsche: Ob. cit. Idem.

ción que hicieron a su gusto los *auto*satisfechos filósofos y políticos seguidores a ciega de Marx. Si algo el arte y la filosofía crean es modos (filosóficos, artísticos) de interpretar la realidad. Si algo transforman es la propia conciencia doblegada de los hombres para fomentar desde allí activismos (políticos) de conciencia. El pensador está hoy llamado a interpretar con criterio político la esencia de lo existente y contribuir, con sus *meditaciones posicionales*, a una toma de conciencia responsable para con la historia de su tiempo: la Humanidad y su historia *post-morten* futura. Esta historia es la del devenir de los pueblos sometidos para devenir no como democracia (al menos no en su sentido occidental de hoy) sino como Humanidad total.

El pensador es un *sujeto-vida* que, en las condiciones de la capitalización, tiene una conciencia sufrida. Esas condiciones (condiciones del sufrimiento) lo interpelan a meditar sobre la existencia de nuevos y otros lugares de convivencia. Esta relación entre el *meditar político* y la *condición social* es una zona de intercambio entre el pensamiento y la realidad, también entre la justicia y el sufrimiento. Es la relación constitutiva -dicen Deleuze y Guattari- de "la filosofía con la no filosofía", de la verdad con la no verdad, es decir, con el lugar a donde ella (la filosofía), con su activismo político (de la verdad total), ha de recalar de manera irrenunciable venciendo la resistencia que le impone el sufrimiento. No puede haber más de *político* en estas palabras suyas:

> El devenir siempre es doble, y este doble devenir es lo que constituye el pueblo venidero y la tierra nueva. La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía [...] El pueblo es interior al pensamiento porque es un «devenir-pueblo» de igual modo que el pensador es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente[8].

El mundo capitalizado no da para más. Y aún la tecno-logía no ha cesado de imponerse, de triunfar. Tenemos las experiencias más irrentables y más desgastadas de la historia universal. Jamás la subjetividad humana ha tenido experiencias tan caotizadas y depresivas como las estratégicas por la panacea económica del mercado, las aparentemente a-políticas de la democracia liberal, las psicológicas de las guerras interétnicas e internacionales, las estéticas del tele-poder informático y comunicacional, las morales del cinismo del 'vale-todo', las corporales por la pobreza y el hambre. Lo que ha tenido lugar en la experiencia de modernidad -dice Benjamin- "no es un reanimarse auténtico, sino una galvanización". Benjamin le dice al hombre occidental:

8 G. Deleuze, F. Guattari: Idem., p. 111.

> Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica [...] Y a dónde conduce simularla o solaparla es algo que la espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones en el siglo pasado nos ha mostrado con tanta claridad que debemos tener por honroso confesar nuestra pobreza. Sí, confesémoslo: la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie. ¿Barbarie? Así es de hecho. Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo de barbarie[9].

La filosofía más reciente, en esta "nueva barbarie", ha dejado de comunicar, al menos en las funciones cognitivo-morales de ilustración. También Jaspers decía que la filosofía debía "pugnar por la verdad y por la humanidad en una comunicación sin condiciones". La filosofía dejó de comunicar porque el objetivo de la *auto*crítica nihilizada no fue la de porfiar cognitivamente por la verdad ni tampoco la del sacrificio moral. La filosofía asumió metodologías relativistas, perspectivas fragmentarias y legitimaciones equivocadas, pero no un punto de vista cognitivo-moral comunicable. La filosofía perdió memoria histórica y universal. Ha de verse en ello una gran falla política que ha de generarle una profunda y, a la vez, positiva conciencia de culpa. La filosofía necesitaba de gestos posibles, en esencia, gestos políticos, que uniesen lo cognitivo superado a lo moral integrado.

La experiencia contemporánea de la filosofía no es que sea la de lo inexpresado ni tampoco la del inmoralismo. Se comete un error si así se piensa, pero sí fue la experiencia de lo impensado y la de la inversión. Con ello jugó peligrosamente a recuperar lo perdido de su pre-historia y a desestabilizar el mínimo alcanzado en su historia. Devino en una *post-filosofía*, cuyas reflexiones oscilaban entre el criticismo y el nihislimo, y en donde lo cognitivo se destronó de sus formas universalistas de comprensión y lo moral adquirió expresión de individualidad des-universalizada. La filosofía, sin embargo, expresó y enjuició hasta donde pudo la tragicidad del hombre en esa desarmante tecnificación capitalista. No dejó de gravitar en la relación entre "crecimiento del mundo técnico" y "crisis de la subjetividad" racionalista, aunque los "montones de ruinas" que la *auto*destrucción dejaba no encontraron restauración.

Hoy, sin embargo, parecen haber cambiado las cosas para la filosofía. Se sigue desconfiando de sus criterios universalistas de legitimación, pero ella se siente llamada a meditar sobre su lugar y papel en la mundialización capitalista en curso. Preguntado una vez que era lo que había sacado de la Filosofía, el griego Aristipo respondió: "El poder conversar con todos sin miedos". Las dimensiones de maniobra de la veloz tecnificación y las consecuencias desastrosas de una historia prometida y cínicamente burlada han achicado los espacios de actuación del *decir* de la filosofía. Se descree de su principio de legitimación y de su argumentación racional misma, pero no hay que olvidar que la filosofía tomó principio hablando del género humano. Si ella ha de terminar definitivamente ha de ser cuando lo humano se acabe. La realidad con tanta super-técnica puede haberse des-materializado como ha teorizado Lyotard, pero el pensamiento nunca podrá llegar a ese estado. El tam-

9 W. Benjamin: "Experiencia y pobreza", en *Discursos Ininterrumpidos*. Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994, pp. 168-169.

bién griego Zenón, discípulo de Crates, decía que: "Después de haber naufragado es cuando navego felizmente", es decir, "me impele a la filosofía". La filosofía no puede ya presenciar una segunda muerte de ella misma. La filosofía hoy ha de ir a una cita futura con el pensamiento porque, aún en su deslegitimación por variación eidética, la filosofía sabe lo que le falta. La expansión y el desgaste de la super-capitalización han hecho "progresar" a la filosofía, le exigen una "forma futura" de pensar, la cual está aún por elaborarse. Hay aquí, y es ello un buen síntoma, una poderosa razón para seguir conversando, sin miedo alguno, de filosofía.

2 LA ESCRITURA POLÍTICA (RE) INSTAURADA EN LA FILOSOFÍA

Pensar hoy las condiciones de la globalización y la fragmentación ininterrumpidas significa dos cosas. Por un lado, pensar la *totalidad* de las dramáticas condiciones de existencialidad del sujeto (o de los sujetos físicos) en el neurotizado espacio de esta "nueva barbarie" y, por el otro, apegarse -moralmente- en la escritura a una voluntad infinita de proceder en el soportable pero desajustado tiempo de hoy. Hagamos "progresar" a la filosofía. ¿Por qué seguimos temiendo tanto atener el juicio teórico a la "razón total humana" y asirnos a criterios universales de verdad moral? Creo que ya estamos bien hartos de una obligada y suficiente crítica, a la que se entregó la filosofía después de Hegel, censurando los excesos de comprensión universalista y el éxito ideológico de la razón moderna. Se necesita hoy pensar *después* de esa crítica y *más allá* de esa crítica. Ese *después* y ese *más allá* de la crítica, a la cual no se renuncia, es de naturaleza política.

Foucault, en las Conclusiones a su *Arqueología del Saber* (1969), hablando sobre los grandes temas que han garantizado la presencia del Logos occidental en relación con el estatuto político del discurso, le preguntaba a su imaginario interlocutor:

> ¿Qué miedo es ese que le hace responder en términos de conciencia cuando se le hable de una práctica, de sus condiciones, de sus reglas, de sus transformaciones [...] que le hace buscar... el gran destino histórico- trascendental del Occidente? A esta pregunta, estoy convencido de que la única respuesta que hay es política. Dejémosla, por hoy, en suspenso. Quizá sea preciso volver a ella pronto y en otra forma[10].

Foucault no dejó esa pregunta en suspenso por mucho tiempo. *Vigilar y Castigar* (1972) y *Microfísica del poder* (1975), y *Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972) de Deleuze-Guatttari ampliamente la respondieron. Pero resulta curioso el cambio que hubo en la conciencia intelectual posterior de ellos respondiendo esa pregunta. Fueron unas condiciones socio- históricas políticas las que hicieron responder "en otra forma" esa pregunta. La conferencia homenaje de Foucault a Kant *¿Qué es la Ilustración?* (1983) y el texto de Deleuze-Guattari *¿Qué es la filosofía?* (1991) se inscriben, de manera similar, en esa "forma futura" de pensar que "nuestra actualidad" exige a la filosofía y para que ésta medite sobre el "campo de experiencias posibles" de sus discursos. También resulta sintomático que esos escritos por el *¿qué es?* la Ilustración y la Filosofía hoy se enuncien en forma interrogativa. Algo merodea allí de "ultima hora" y que fuerza al pensamiento a ir más allá de las

10 M. Foucault: *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, México, 1991, pp. 352-353.

genealogías despiadadamente practicadas a la razón. Ese *algo* no tiene otro nombre que el de decisión política del pensamiento para pensar la contemporaneidad.

No se trata ya de situar la responsabilidad o la culpa epistemológica de la *filosofía del sujeto* en la herencia histórico-trascendental de la razón occidental. Esto ya se ha hecho y en abundancia. Ahora se trata de pronunciarnos por la responsabilidad ética de aquel que hace filosofía ante las consecuencias del pútrido y deteriorado destino histórico-capitalista que responde en términos de una filosofía neoliberal. ¿Acaso el *metarrelato* de la utopía del mercado y de la democracia liberal no se sujeta desde una Idea que refiere a una historia-universal de toda la humanidad? ¿Acaso no hay en él una especie de *trascendentalismo* de conciencia sobre el que se sostienen todos los teoremas de una historia pensada y legitimada en una Idea de carácter universal?

El capitalismo ha triunfado en todos sus ordenes posibles. Contrario a lo que se piense también ese triunfo pertenece al orden epistémico-discursivo: el del género de discurso de tipo económico. Vencer es también una especie de destrucción; por eso la modernidad es el triunfo del desorden. Un sonado triunfo técnico, pero siempre a base de males: corrupción, soborno, prostitución, desintegración, fragmentación, desvergüenza, injusticia, deterioro. Pero queda aún un lugar, o un reducto de lugar, donde el capitalismo no ha de triunfar definitivamente. Ha invadido la subjetividad humana, pero ese triunfo encuentra resistencias en el pensamiento de la conciencia. Por eso la filosofía ha de seguir *pensando* la irracional y especificada totalidad capitalista del día de hoy, las verdaderas "sendas perdidas" de la realización plena de la impronta técnica (económica, política, militar, cultural, mental) del capital.

La centralidad absoluta de nuestra época no es tanto epistemológica como sí *onto-político-lógica.* ¿Puede haber unas meditaciones ontológicas hoy de la filosofía que no sean políticas? ¿Puede la filosofía hablar en esta super-capitalización que no sea si no *política*-mente? Por *político(a)* ha de entenderse aquí no la astucia de una estrategia instrumental o de eficacia técnica e ideológica en asuntos (públicos o clasistas) de gobernabilidad y legalidad en provecho de la conciencia y la ideología. Ha de entenderse como la *actividad* responsable de pensamiento en asuntos teóricos y morales y que sitúan al pensamiento en una posición comprometida en su ejercicio de pensar la realidad. *Política* es aquí el activismo militante o la responsabilidad intelectual del pensamiento para con su realidad. Este activismo comprometido va más allá de un estricto criterio ideológico y clasista de pensamiento, aunque tampoco se desentiende de él. Lo contiene y lo implica.

La centralidad de nuestra época histórica es la de unas condiciones capitalistas mundiales que, por el alto nivel de concentración de poder disociante que contiene, está generando un espíritu intelectual a favor del *pensar político*. Esta conciencia emergente es la de un *sujeto-agente* inmediatamente contemporáneo con una forma futura de acción inmanente al proceso mismo del *hacer-decir* del pensamiento. La escritura que ha de corresponderle a esa forma futura de conciencia ha de ser una escritura consecuente y consciente para con su tiempo. La escritura de la filosofía hoy ha de inscribirse en un sujeto, que si bien ya no ha de tener el título de sujeto psicológico o trascendental, sí ha de tener la credencial de sujeto-compromiso prestamente destinado a la acción *práctico-teórica* del pensamiento. Esta *acción* no es otra que la de la escritura en la decisión política del pensar. Barthes intentaba decir algo parecido cuando afirmaba que: escribir, hoy en día, es constituirse en el centro del proceso de la palabra, es efectuar la escritura afectándose a sí mismo, es hacer coin-

cidir acción y afección, es dejar al que escribe dentro de la escritura, no a título de sujeto psicológico... sino a título de agente de la acción[11].

Escribir es siempre un acto riesgoso de pensamiento. El riesgo consiste en que la palabra, al afectar insistentemente el constituido sistema de códigos y verdades establecidas, se convierte en un arma de transgresión. Se transgrede para encontrar un límite, y este no es aquello en lo que algo cesa, sino en lo que algo se deja ver de otra manera. La escritura, por eso, implica una fiesta o también un dolor. A través de ella sentimos que algo se estremece en el discurrir de nuestro *decir* escribiendo. Pero siempre es un acto consciente de componer pensamientos para un alguien que nos leerá. Escribir es también una responsabilidad de acción teórica, y también tener la conciencia de esa responsabilidad del acto de la palabra. Por eso el duelo (como dolor y como desafío) de escribir se puede pensar para otros, para influir en otros. ¿Tuvo siempre la filosofía conciencia de este lícito acto de pensamiento a través del cual el gesto punzante de la palabra hacía que algo vital se estremeciera? No parece la filosofía, al menos hasta Kant, haber tomado conciencia de que escribir era afectarse ella misma para desde allí pronunciarse por *otro lugar* habitable por el pensamiento. Desde luego, a la filosofía no le fue nunca menester entregarse al plácido descanso del ir y venir sin más de los pensamientos.

Para los griegos, es cierto, el ocio no era sinónimo de irresponsabilidad o simple juego en el que el espíritu se retiraba sin más a los placeres de la carne. El ocio significaba cultivar seriamente la potencialidad del espíritu, el cual al elevarse a pensamiento se entregaba a *crear* (meditar y gozar) el objeto de la contemplación. Discurrir intelectualmente era para los griegos *traer* el objeto al espíritu no para entretenimiento consumista, sino para meditación razonable de pensamiento. Hubo bien de considerarse que *pensar* era el arte de situar las *ideas* allí donde comprometiesen a pensar al hombre virtuoso de espíritu. Es cierto que el placer de filosofar era el que producía menos dolor y sufrimiento porque su objeto de deseo era relativamente estable. El objeto se *pensaba*, más no se perdía. Siempre estaba disponible para meditarlo. La filosofía, desde Platón hasta Hegel, entendió la *escritura* filosófica como el acto seguro de entender y convertir lo genérico en la astucia del pensamiento para *organizar* lógicamente la realidad vital del sujeto-cuerpo. La filosofía entendió el lenguaje sólo como voz articuladora de un único (y excluyente) sentido de verdad, y la escritura corrió el riesgo de quedar integrada a esa potente voz de discurso racionalista.

¿Puede hoy la filosofía, en medio de su agonía, recuperar, o hacer suyos, gestos interpretativos, giros de voz, objeciones atinadas? Escribir es también pensar que las cosas pueden estar en otra parte, en otro lugar distinto de aquel en el que habíamos pronunciado la voz omniabarcante o distinto de aquel mismo al que aún el pensamiento no ha llegado porque ese lugar futuro falta aún por colmar o habitar. ¿No era esta posibilidad misma de pensamiento la que hizo decir a Breton y a Kundera que el arte y la vida estaban en otra parte? Para afirmar hoy esta posibilidad futura de pensamiento no creo sea necesario ni un Manifiesto artístico-político ni una enjundiosa novela; tampoco es necesario asumir las cosas en forma de una utopía de corte historicista. Para abrir esa posibilidad de pensamiento sólo hace falta una decisión de pensamiento: responder éticamente por "nuestra actualidad" futura y hacerlo en términos de una heterotopía que está aún por crearse.

11 R. Barthes: *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 31.

La vida es hoy un lugar desplazado hacia un *afuera* desde el que no se opone resistencia al poder que la disloca. Ese *afuera* es el límite mismo de lo (in)soportable y lo (in)habitable en el que todo se repite a manera de destrucción y nada se renueva. No hay reparación de los daños porque nada se crea nuevo. Para el capital la dialéctica de su proceso histórico mundial es la eterna repetición de la destrucción. Los flujos de energía técnica que él produce son intensidades reguladas-desreguladas que afectan las relaciones sociales de los hombres. Esa energía sólo se recupera a manera de una perversa reconversión de los deseos humanos y de las cosas del sistema siempre a su favor (mercado, consumo, dinero). Así las cosas, sólo hay lugar al nihilismo y a la depresión. Lyotard insistió en que la modernidad del capital despolitizaba el modo de ser de las cosas y también la conciencia del sujeto hacia ellas. Asegurándose de Freud afirmaba que el capital es un proceso de "deseo-muerte" que toca con la política, pero que en esa metamorfosis "la política permanece profundamente intacta". Y en el colmo del cinismo filosófico-político, Lyotard también afirmaba que el capital en materia de legitimación "no prescribe nada". El capital, confirmaba Lyotard: no necesita mostrar una instancia que establezca la norma de la prescripción. Está presente en todas partes, pero más como necesidad que como finalidad[12].

El capital ha desplazado la vida a un no-lugar en el que la filosofía parece ya no tener nada que decir, pues se ha asegurado que en su *caída* carece de prestigio. La forma desregulada en que la capitalización ha organizado la sociedad, y la manera regulada en que los discursos económico y político imponen sus axiomas universalistas de sentido ofrecen en sacrificio el presente negativo que habitamos. La capitalización permitió alguna vez la resistencia de las fuerzas opositoras al sistema. Movimientos sociales, partidos políticos, estudiantes en las calles encontraban espacios de resistencia y legitimaciones teóricas para oponerse al sistema. El surrealismo incluso pensó que con la emancipación del deseo se alcanzaba también la emancipación política. Era ello una forma de ir contra las codificaciones disciplinantes de la burguesía capitalista, aunque aquel *Manifiesto* de 1924 nunca persiguiese la transformación total de la sociedad. Tampoco la perseguían los distintos movimientos alternativos de los años 60. El escritor conservador inglés P. Johnson ha dicho que Mayo '68 "ofrece, visto desde ahora, una pintoresca colección de capitalistas y banqueros con pasado revolucionario que han acabado ejerciendo de ricos". El sistema acomodó y cooptó a todas aquellas fuerzas sociales opositoras que intentaron reformarle.

Lo cierto es que el super-capitalismo contemporáneo jamás ha contado con tanto espacio de maniobras para neutralizar toda acción política (social e intelectual) de resistencia y también de vergüenza en este negativo presente. Ha dado fin a toda forma de legitimación discursiva e ideológica del pensamiento. Cuando el pensador (el filósofo) hoy piensa en un tipo de lucha (personal, individual, hacia *dentro* de sí mismo) creo que, en materia de activismo político, no moviliza a nadie. Ni a él mismo porque desconfía de las posibilidades futuras de la capacidad de *totalización* del pensamiento (de la filosofía). Son las huellas de un activismo teórico *cuasi* político en el que "la política [la de 'las cosas ásperas y materiales' y la de 'las finas y espirituales' que hablaba Benjamin] permanece profundamente intacta". Escribir desde esta resistencia personal o local es una manera de perpetuar el fragmento y no recomponer lo que se estremece con el "golpe brusco" de super-técnica del capital. Hay

12 J. F. Lyotard: *Memorándum sobre la legitimidad*, en *La posmodernidad (explicada a los niños*). Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 69. Véase también el escrito *Notas sobre el retorno y el capital*, en *Dispositivos pulsionales.*

aquí una gravedad para el pensamiento. ¿Cómo es posible pensar sólo para el *adentro* de mí cuando "yo" formo parte de un *afuera* despedazado a nivel global?

Hemos de seguir pensando en la necesidad de pensamiento, no de una historia futura sino en la del pensamiento en su forma histórica futura. Deleuze y Guattari también decían que la historia "es sólo el conjunto de condiciones casi negativas" pero que éstas "hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia". No es que el pensamiento renuncie al concepto de historia, sino que él produzca pensamientos y modos de pensamiento conmensurables con la necesidad real de *pensar* la historia que aún falta. Por eso la utopía ha de ser re-decidida en sus claves epistémicas de comprensión. Que el pensamiento *experimente* significa hoy que elabore meditaciones éticas sobre *nuevos* modos de existencia y convivencia humanas. Es lo que por fuerza moral y prestigio le corresponde pensar. ¿Cómo crear esas heterotopías u otros lugares de humanidad futura si el pensamiento no es obligado a *escribir* desde una responsabilidad ética de acción teórica? Tiene razón el filósofo costarricense A. Jiménez cuando afirma: Lo que las sociedades y los sujetos son no es resultado del azar, sino de una historia susceptible de ser descifrada y reinventada. Para ello es preciso pensar y disentir de aquello que no hace a la vida digna de ser vivida[13].

¿Qué ha de ser hoy para la filosofía lo digno de ser escrito? El ser y el tiempo de hoy son los del desgaste y la falta. Desde el siglo XIX en la filosofía teorizaciones al respecto ha habido en abundancia. Sin embargo, en el mayor de los casos, la escritura no anidó en la total pertenencia de la experiencia política del discurso tal y como la sostengo aquí. La experiencia posible o futura de la escritura filosófica no puede ser otra hoy que la del criterio político de validez universal del discurso: la de la objeción cognitiva atinada y la de la responsabilidad moral de virtud filosófica, la de la voz pluridimensional de sentido y la de la acción *práctico-teórica* del discurso.

La filosofía no siempre tuvo conciencia de que su escritura podía dirigirse a un otro lugar de espera teórico. Escribir para ella fue un acto de estricta reglamentación a un único lugar regido por una Idea, cuya intención superior fue proceder por variación trascendental y totalizadora de pensamiento. La regia conceptualización exigía demasiada racionalidad y no eran asimilables para ella otras formas de *comprensión* del mundo. La escritura en esta tiranía del concepto quedaba sometida a la fuerza de la Voz sistemátizante en forma de una Idea-telos, pero que de futuredad posible tenía bien poco. Legitimar la modernidad de lo nuevo (en economía y en política) como lo hizo la filosofía moderna, en excesiva y exitosa forma racional-conceptual, no ha de entenderse como una forma mañanera o perspectiva de pensamiento. Los contenidos del Ideal contenían una significativa dosis de revolucionarismo político de futuro, pero en la legitimación epistémica de los contenidos no había ningún porvenir de la filosofía. Esta se atascó en una "dirección única" de lugar y de actuación.

¿Qué aconteció en la filosofía cuando ella, en el siglo XIX, se decidió a sobrepasar ese único lugar e instalarse en un otro lugar no pensado? En medio de una galopante desarmazón técnico-existencial de la modernización en curso, ¿qué representó, y qué éxito filosófico tuvo la crítica nihilista que intentó desplazar la escritura filosófica a ese *otro lugar* impensado por la filosofía? La crítica nietzscheana a la tradición metafísica, y la ulterior re-

13 A. Jiménez: "La vida es lo que pasa mientras uno está ocupado en otras cosas", en *La vida está en otra parte. El ocio, los placeres y los amores.* Colección Prometeo 17. Departamento de Filosofía Universidad Nacional, Costa Rica, 1997, p. 12.

cepción francesa de los años 50/60 del siglo XX, es un obligado referente para responder estas preguntas. Hay allí un pertinente reajuste en la escritura filosófica, pero tambien un peligroso reventamiento de los plexos de sentido de la filosofía.

La herencia teórica nietzscheana no dejó de interrogar la escritura de la filosofía. Intentó con ello situar la escritura en otro lugar que fue origen y luego final. Desde su origen griego la filosofía no dejó de interesarse por el lenguaje literario: forma de lenguaje presente en la raíz escritural de la filosofía y en la que el elemento ficcional de sus temas *resiste* a la verdad del ser con la que opera la filosofía. Interrogar la escritura con este pretexto abría la posibilidad -dijo Foucault- "de que nuestro camino es una vía de retorno y de que cada día nos volvemos más griegos". El "programa de la escritura" de la *desconstrucción* antilogocéntrica de Derrida fue una operación riesgosa de pensamiento. Se concibió para correr ese consciente riesgo: al enfático y homogéneo discurso (platónico) del ser opuso el formal juego de metáforas estéticas de la literariedad. Del campo eidético de las ideas inmutables a la "lámpara de mil cristales tallados que fragmentan la luz" (Derrida), o a la "dispersión de estrellas que contornean una noche mediana para nacimiento en ella a unas palabras sin voz" (Foucault). Tras las señas de Nietzsche, Mallarmé y Valéry, verdaderos maestros de la luxación del lenguaje, Derrida se empeñó en argumentar que "la filosofía también se escribe" y que el filósofo ha sido tal en tanto que olvida la escritura. Resultaba realmente sorprendente *leer* el cogito cartesiano y la dialéctica hegeliana como estilo y timbre de un texto-voz literario. La nueva figura de sujeto que se habilitaba quedaba, sin embargo, inhabilitada de la (anterior) función pensante de filosofar. La interpretación filosófica asumió otra y arriesgada licencia teórica.

Nietzsche ya había adelantado este peculiar programa de estudio de la filosofía como género literario. La cuestión consistía en mostrar un sujeto-poeta, el cual más que discurrir sustancialmente fijado a una identidad ideal, la verdad primera de ese sujeto era constituirse como sujeto-voluntad de fragmento gramatical o literario. Disolver la metafísica significaba proseguir la búsqueda de sentido por otros medios y recursos de lenguaje. La experiencia de la "muerte de Dios" era la clarividencia de que el discurso necesitaba asentarse y tomar forma en otro lugar de conciencia para dibujarse como su propio límite. Nietzsche, sin embargo, comprendía que la historia de Occidente estaba estrechamente ligada al lenguaje. También decía de esa nueva seducción de lenguaje: Yo creo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la gramática...[14].

Contra la verdad trascendental y el "engaño de la razón en el lenguaje", Nietzsche oponía la interpretación (la realidad "elegida, reforzada, corregida"). Contra el sujeto ideal, un sujeto dionisíaco liberado de la palabra absoluta, y cuya verdad última era la voluntad de conflicto vital: decir "*sí* a todo lo que es enigmático y terrible". Traspasar los límites de la palabra-Dios es para Nietzsche no *pensar* la Verdad de la vida, sino ficcionar "otra vida", "una vida mejor". Es reconocerse el sujeto no en la verdad ideal o subjetiva, sino en el *contexto* o en el *afuera* de sí mismo, es decir, en el lugar impensado o en el que la palabra se pone *fuera de sí*: en la existencia del sacrificio ilimitado humano, en la escritura del "sí" a la vida tal y como ella es. "Dios ha muerto" era el estímulo a que se llevase la Verdad Absoluta de "la *razón* en el lenguaje" a su límite, a que el sujeto dejase de reconocerse como un "yo" psicológico (ser, sustancia, causa, fundamento) y se convirtiese en

14 F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Ob. cit., p. 164.

sujeto "agente de la acción". Pero, ¿cuál es esa *acción* del sujeto? No otra que la de reconocerse en la profanación de lo sagrado, de la palabra absoluta quebrada, en la ausencia ya irremediable de sentido "limitado y positivo" que antes la palabra daba. La "muerte de Dios" es la experiencia que restituye al hombre, decía Foucault inspirado enteramente en Nietzsche: a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede. [15]

Lo que estuvo en juego de des-articulación en este programa nietzscheano de la filosofía como "género literario" es el límite mismo de la filosofía. Desplazamiento total y sin recuperación del límite de lo conceptual, la verdad y el sentido del *saber absoluto* sobre la cosa. El límite que, como dijera Foucault, "se abre violentamente sobre lo ilimitado" y "se encuentra arrastrado por el contenido de lo que niega". El límite que experimenta perversamente su verdad misma "en el movimiento de su pérdida". Experiencia de la transgresión: de "la afirmación no positiva" o de "la prueba del límite". Imposibilidad misma de la filosofía, del orden mismo de lo teórico. En lo adelante (Bataille, Blanchot, Cioran, Barthes, Klossowski, Foucault, Derrida) se vive y se escribe desde "formas extremas de lenguaje", desde un lenguaje, el cual solo se reconoce en la transgresión de su límite.

Proseguir ahora la filosofía es entender el lenguaje como *nuevo* valor del sentido histórico, pero ya no como convención ni convicción de signos carente de singularidades y contradicciones. El lenguaje se entiende como "movimiento de pura violencia" contra aquello que lo sometió a ser voz indiferente a la diferencia. El lenguaje *comprende* ahora la vida o el ser vital como problema-límite de lo verdaderamente (in)soportable humano. Escribir es interpretar eligiéndose y reforzándose el hombre constantemente en la situación límite de lo vital, en la que el cuerpo se empequeñece y se destruye ante lo "enigmático y terrible" de la socialización humana. Escribir es ahora el acto de resistencia de un sujeto a-psicológico que pone su honor (personal) y honestidad (individual) en afirmar la vida en otro y *real* lugar impensado por la filosofía. Dice Nietzsche del nuevo *lugar* moral del filósofo:

> Nosotros no negamos fácilmente, ponemos nuestro honor en afirmar. Nuestros ojos están siempre abiertos a aquella economía que todavía tiene necesidad y trata de servirse de todo lo que la sagrada locura del sacerdote, la enferma razón del sacerdote reprueba; para aquella economía en la ley de la vida que saca provecho también en la repugnante especie del hipócrita, del sacerdote, del virtuoso: ¿qué provecho? Aquí, nosotros mismos, los inmoralistas, somos la respuesta en persona..."[16].

El *nuevo* valor de la escritura exigía no una totalidad pensada, sino el fragmento impensado, el cual había que aún deshacerlo para alcanzar la coherencia de las cosas. El anagrama es la respuesta de la escritura. La perspectiva de la "filosofía del riesgo" que inaugura Nietzsche hace que la filosofía sufra un importante desplazamiento de sentido y estilo. Este consiste, lo expresó Foucault en el momento de mayor beligerancia *anti*filo-

15 M. Foucault: "Prefacio a la transgresión", en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Obras esenciales, Volumen I. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 166.

16 F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Ob. cit., pp. 158-159.

sófica de su generación, en que "la interrogación acerca del límite sustituye a la búsqueda de la totalidad" y en que a la existencia "hay que liberarla de sus equívocos parentescos con la ética". Epistemología y moralidad quedarían así salvadas de "la potencia de lo negativo". El gesto de la transgresión reemplaza la representación de la totalidad, la cual ya no se considera concreta o especificada. La transgresión afirma la existencia en su límite pero es un gesto que, por su ímpetu de subversión y ante cualquier significación o contenido (dialéctico, ético, revolucionario) de proyección intelectual, "finalmente ha de callar". Ella no ofrece contenidos ni tampoco acciones de *representación* ético-universalista de pensamiento, porque como lo expresara Foucault: autoriza una profanación sin objeto, una profanación vacía y replegada sobre sí, cuyos instrumentos no se dirigen a ninguna otra cosa sino a sí mismos. [17].

El reajuste en la escritura filosófica terminaba en el des-hacer mismo de lo que se afirmaba: el "ser (ilimitado) de la diferencia", cuya existencia "por vez primera" se comprendía en su situación aporética y trágica de historicidad (la muerte). Si transgredir era des-hacer el sentido (significado, contenido) más allá de su límite mismo posible, y tras ello no se podía éticamente re-hacer nada de lo que negativamente se violentaba, ¿entonces para qué se empleaba la escritura? ¿Para qué transgredir en esa brutal forma el límite del lenguaje? Había, sin duda, un enorme contenido político en ese "liberar a la escritura del tema de la expresión". De olvido e impugnación, es cierto, pero también de renuncia total al *activismo político* de conciencia del intelectual. Este activismo posterior a Mayo del '68 hizo falta y muchos de ellos no dudaron, reconociendo las imprudencias cometidas, en asumirlo teóricamente "en otra forma", más próxima al compromiso ético-político de pensamiento. Pero la reanudación de la filosofía por las sendas de la transgresión hacía definitivamente *morir* al sujeto de la escritura en el propio acto de *decir* escribiendo. ¿Escritura, entonces, en qué *contexto*, en qué *afuera*, en qué *lugar mismo* de discurso? Esta deslegitimación significaba bastante para proseguir *políticamente* el ejercicio del filosofar.

El filósofo, el que se había concebido en el trayecto Platón-Hegel, sufre también una transformación: ya no es "originario" pero tampoco es dueño de su propio lenguaje porque sabe que *no hay objeto* y que "no lo somos todo". El lenguaje de la filosofía había fracasado y, por tanto, ella debía callar. Ya no podía *representar* (en su forma histórica) una realidad última. Vivir para la carencia de fundamentos idealizados es la "nueva verdad", es el nuevo espacio de libertad, "desde ahora constante de nuestra experiencia", en el que el filósofo da cuentas -dice Bataille- de "la incompletud del ser". Si anteriormente la confianza racional y el deseo eran incongruentes para pensar el ser, ahora -expresa Bataille- "descubrir la incompletud encuentra que la plenitud intelectual y el éxtasis coinciden"[18]. Foucault, homenajeando a Bataille y su despiadada crítica al sujeto de la Filosofía, sacaba al respecto una conclusión que bien pudiera pertenecer a cualquiera de esa generación neonietzscheana:

> El hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su vacío, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo.

17 M. Foucault: "Prefacio a la transgresión…", Ob. cit., p. 164.

18 G. Bataille: *Guilty*. Lapis Press. California, 1988.

> De nuevo, no se trata de un fin de la filosofía. Sino más bien del fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico[19].

La *muerte* de la filosofía, concomitante con la de Dios, y la consecuente "desaparición del sujeto filosófico" con sus contenidos ético-universalisrtas, produce lo que Bataille nombraba como "la alegría supliciante" o el "inmenso aleluya perdido en el silencio sin fin". Este júbilo de la escritura liberada en su desfallecimiento Bataille lo entiende como el "éxtasis" pleno de la conciencia transgredida en tanto nueva forma de comunicación humana. Comunicación no en positivo sino en negativo en la que el sujeto comunica exclusivamente con la *muerte* que le espera y lo constituye. La muerte, pensaba Bataille, que comunica con la comunicación. Esa festividad es la del lenguaje filosófico mismo, ahora sin su revestimiento dialéctico totalizante anterior, sin la promesa de la hemorragia de subjetividad y eticidad triunfante. Se abría entonces para el pensamiento la posibilidad de hacer uso del nuevo lenguaje "de peñascos" y "circular que remite a sí mismo y se repliega en una interrogación de sus límites". Quedaba abierta la posibilidad de la *nueva* o *futura* forma, en todo caso, verdaderamente riesgosa forma de escritura filosófica. Como lo expresara eufóricamente Foucault por entonces: Lenguaje no dialéctico del límite que no se despliega sino en la transgresión de aquel que lo habla. El juego de la transgresión y del ser es constitutivo del lenguaje filosófico que lo reproduce y sin duda lo produce[20].

¿Qué tenemos aquí, entonces, con la situación de la filosofía? Un pensamiento del límite o del *afuera* des-totalizado que, es cierto, abrió nuevos territorios de objetivación y brindó nuevos instrumentos de análisis teórico de la subjetividad, pero que también su criticismo restó fuerzas a un proyecto de pensamiento políticamente comprometido. Sin duda fue una opción política de pensamiento pero fragmentaria, y más allá de la voluntad de verdad que contenía, la deficiencia de esa postura intelectual radicó en que el lenguaje ya no quiso ser portador de existencias absolutas ni de valores o verdades últimas de realidad. Solo mantenerse "en plena ruptura de transitividad" (Foucault) o en "intransitividad de objeto real" (Lyotard) reconduciendo la existencia, la verdad y el valor "al límite en el que se cumple la decisión ontológica", esto es, el ser en su límite y el límite definiendo el ser. Había que (re)convertir el lenguaje reflexivo de la conciencia subjetiva, ya no hacia la confirmación de una interioridad de conciencia sino hacia un *afuera de sí* en el que las palabras se desentendiesen terminantemente de toda significación victoriosa de subjetividad y moralidad. A Foucault no le faltaron argumentos para pronunciarse sobre la *suerte segura* de lo que por entonces llamó "el pensamiento del afuera", esto es, el pensamiento girado "hacia un extremo donde le sea preciso discutirse siempre" y en el que, por fin, se enuncie el fragmento, la dispersión, la ausencia y el fin del fundamento teleológico de la conciencia. Un pensamiento en el que, dice Foucault:

> llegado al borde de sí mismo, no ve que surja la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a borrarse; y debe ir hacia ese vacío, aceptando deshacerse en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la inti-

19 M. Foucault: "Prefacio a la transgresión", Ob. cit., p. 173.

20 M. Foucault: Idem., p. 174.

midad de un secreto, sino el puro afuera en el que las palabras se extienden indefinidamente[21].

Descomunal destrucción del lenguaje filosófico y del modo de operar (cognitivo-ético) de la filosofía. Las consecuencias de ese aniquilante giro de la escritura no podían ser peores para la filosofía en su contexto socio-histórico de actuación. No es que se llamara a un desarme moral ni se estuviese cediendo a las inercias socio-políticas de la época, pero si en verdad "las estructuras bajaron a la calle" ¿por qué la Filosofía debía renunciar a ser proyecto *totalizador* de una praxis política intensa?, ¿por qué ella en su *decir-hacer* debía finalmente callar?. El argumento de "quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario" en favor de aquel otro que se interrogaba por "las condiciones" y "las formas" en que "un sujeto puede aparecer en el orden del discurso" obedeciendo a unas reglas que lo conforman, no justificaba -ni justifica- la muerte del *hacer* político de la filosofía.

Lo que creíamos presencia, es cierto, muestra el vaciamiento o la "incompletud del ser", pero ante lo contradictorio de ésta ¿el pensamiento ya no puede ni representar ni totalizar la compleja red global de causas-afectos existentes? Para esa generación de pensadores tampoco pareció prudente que el pensamiento necesitara de fines y metas axiológicas de fundamentos seguros, pues sin más, "el individuo es un fragmento del Hecho" sin posibilidad de re-componerse. El hombre no necesitaría más de proyectos *totalizadores* de actuación y resistencia (ni teórica ni política). La escritura ya no es sistemática porque hay un *sujeto* articulador y movilizador de *totalidades* pensadas desde lo representacional-proyectual de conciencia. Y en los despedazamientos, y ante los continuos estremecimientos, no ha de haber ninguna presencia definitiva.

Fue este un *programa* teórico que conscientemente entró en la filosofía e hizo girar sus fundamentales plexos de sentido. Hizo cambiar el sentido y el estilo de la filosofía a favor de un nuevo pero amenazante perspectivismo filosófico. ¿Regresismo cultural como lo llamó Habermas? ¿Neoirracionalismo a manera de "nihilismo (vitalista) activo" en sentido nietzscheano en los análisis del discurso? No son estas las preguntas a formularnos hoy, ni ya es el momento de enjuiciar el contagioso *éxito* filosófico que tuvo este "programa de la escritura". Son otras hoy, al paso del tiempo, las interrogantes que habríamos de plantearnos para seguir pensando en la filosofía. Con ellas, en el desgaste y en el deterioro de lo vital, habríamos de re-iniciar el ejercicio de la filosofía. Ni el filosofar ni el pensador que de él se vale han de darse por muertos.

Las condiciones socio-históricas han cambiado para peor, el super-capitalismo las ha desplazado a un *afuera* sin reconciliación. Ya no se trata de un modo de vida no fascista o de terror arbitrario y totalitario contra el cual pensó y actuó la escritura transgresora de aquella *maldita* generación de filósofos. Se trata de una época de recomposición mundial del capitalismo sin grandes daños en la economía y nada que lo perturbe políticamente. Es la época del super-poder global del capital que sutilmente nos transforma a "nosotros mismos" y a las relaciones sociales también de una manera degradante. La palabra cargada de sentido aún tiene voz y ésta ha de escucharse. ¿Cabe pensar la esencia o el *conjunto* de lo capitalista-mente existente desde esta nihilizada voluntad de fragmento? ¿Hay en este "programa

21 M. Foucault: "El pensamiento del afuera", en *Michel Foucault. Entre*... Ob. cit., p. 302

de la escritura" responsabilidad *total* de la escritura para con el caótico estado del mundo? También Blanchot consciente de que "la escritura fragmentaria sería el riesgo mismo", e intitulando un texto suyo con una frase que bien pudiera tomarse en serio para nombrar esta escritura: la *Escritura del Desastre*, reconocía que la escritura fragmentaria es: el despedazamiento (el desgarrar) de lo que nunca ha preexistido (real o idealmente) como conjunto ni podrá nunca juntarse en alguna presencia de porvenir. Espaciamiento de una temporalización que tan sólo se aprehende -engañosamente- como ausencia de tiempo.

¿Se alcanza con este riesgoso "programa de la escritura" o "pensamiento del afuera" la plenitud de compromiso intelectual en este *aquí y ahora* de la super-capitalización? ¿Podemos seguir utilizando la escritura como un arma para fragmentar (deshacer) la Verdad Absoluta de una super-capitalización total (en el nivel material-social y en el de conciencia), y que sin límites la sostiene un sujeto-poder que se representa una realidad histórica última? Escribir se vuelve también hoy una decisión política del filosofar en nuestro tiempo, una necesidad obligada de pensamiento para con nuestro presente y el futuro de Humanidad que aún falta por pensar. La filosofía aún no ha terminado su misión de razonar, de *experimentar* pensamientos argumentando juicios de valor sobre la totalidad de las dramáticas condiciones de existencialidad del hombre. Activemos no las diferencias fragmentadas, sino el consenso de pensamiento y, a través de ellas, pensemos la necesaria forma *política* de filosofar.

En su desesperación al por mayor Cioran decía que "el universo no se discute; se expresa". Y que la filosofía, a la que atacó duramente por "su terrible nulidad", "no lo expresa". Consideraba, por tanto, que nos "era inútil recurrir a ella" pues "no iba a sernos de ninguna ayuda"[22]. Escribir desde la filosofía (inscribir el pensamiento en su escritura política) no creo que sea un acto fallido ni un punto ocioso en el que el pensador deje de atrapar "el ritmo mismo del ser, sus oscilaciones, sus disonancias, sus vehemencias amargas o alegres". Escribir los procesos objetivos del pensamiento significa pensar sistemáticamente la complejidad social desde el punto de vista teórico, es decir, escribir el sistema. No hay ninguna ingenuidad ni sobresalto desmedido alguno en apelar a finalidades valorativas y criterios normativos para denunciar un estado de desgaste o de vacío del *ser* contemporáneo. La subjetividad se *produce* desde la configuración social y con tales juicios y criterios puede que tengamos una mayor -y necesitada- conciencia política de lo (capitalista-mente) existente.

Tampoco con el gesto político de la escritura filosófica, al menos como la sugiero, se construye una falsa identidad de pensamiento. Y ello porque el modo de funcionamiento hoy de la filosofía no ha de reducirse ni estar monitoriado por un sistema ideológico absoluto de conciencia. La cuestión creo que va más allá de esta legitimación por variación ideológica de subjetividad, aunque no se desentiende tampoco de esa forma moderna de legitimación. Es un absurdo imaginar que el pensamiento *hable* o escriba (filosofe, experimente, ficcione) -como expresara Foucault- "en estado absolutamente libre, a disposición de cada cual, y se desarrollara sin atribución a una figura necesaria o coactiva"[23]. El renovado modo de pensamiento que por entonces dijera Foucault "queda aún por determinar, o tal vez por experimentar", y contrario a sus tesis programáticas, tiene que ver hoy con una re-

22 E. M. Cioran: *Breviario de podredumbre.* Taurus Ediciones, Madrid, 1981, pp. 65-66.

23 M. Foucault: *¿Qué es un autor?*, en *Michel Foucault. Entre...* Ob. cit., p. 351.

actualizada forma o modo teórico-político de pensamiento. El "sistema coactivo" que lo obliga a pensar es el de la fundamentación ética y política de actuación.

No se trata de restaurar "el tema del sujeto originario" ni del "filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico" aliado a una *totalización* ideológica sin mediaciones del discurso. Se trata, eso sí, de proteger el ejercicio absoluto del pensamiento (la razón) y la misión fundamentativa del sujeto para pensar el estado (universal y fragmentado) de cosas de lo hoy existente. ¿O es que debemos seguir diciendo (y escribiendo) que no hay *objeto* de conocimiento? Pensar con responsabilidad total es un asunto ante todo de fundamentación ética, y este es un fin universalmente válido porque hay presencia total de *objeto* de meditación. Estaríamos entonces posicionalmente situados en una crítica que, por un lado, (re)instaura una escritura ético-política de pensamiento y, por otro lado y con ella, se desconstruye la sistematicidad de un lenguaje totalitario y *pseudo* científico como es el del neoliberalismo económico y político. Lo obligado del concierto excesivamente tecnificado y del desconcierto aparentemente a-político del acontecimiento de nuestro tiempo exige a la filosofía pensar desde ese lugar sistemático-político de pensamiento.

3. EL PENSAR Y EL HACER HOY LA FILOSOFÍA

¿Cuáles son las dos cuestiones inexcusables que atañen expresamente, sin desvíos ni demoras, al pensamiento de nuestro tiempo? Se resumen en dos palabras: *pensar* (interpretar posicionalmente) y *hacer* (en modo ético-político).

Las condiciones de expansión, crecimiento y destrucción asociadas a la fase neoliberal del actual capitalismo han hecho que la filosofía, en medio de su agonía, reconsidere su orientación discursiva. Después del mal viaje histórico criticista-negativista, trazo de una violenta voluntad de lenguaje-límite que recorrió todo el espacio racionalista de la filosofía, se observa como la filosofía (lo que queda de ella) saca lecciones de aquella experiencia y reorienta el modo de proyectar el discurso. Ahora ella ante la complejidad de la realidad social (se) interroga y medita "en otra forma" por el necesario *lugar* de intervención del discurso. Si se ha reconocido la objetividad más que real de los efectos de la universal y concreta capitalización en curso, buen argumento para la filosofía sería que ella se pronuncie por una nueva *política de la representación*. El espoleado problema del *modo de representar* exige hoy otro tratamiento de modelo cognitivo en el que se teorice a profundidad los problemas de la producción de subjetividad en este momento de la realidad social.

Habría entonces de elaborarse, en el nivel de la subjetividad teórica, una estrategia (rectificada y sopesada) del *modo de comprensión* en la que la mirada crítica de la filosofía visualice y se pronuncie por el (posicionado) *lugar* existente y la *presencia* en ese (contradictorio) lugar del "juicio total de razón humana". Puede llamarse a esta *política* de la representación la *cuestión (inminente) del pensar*. Hacer uso de ella significa que el pensamiento ha de interpretar a profundidad la situación *real* (total y empírica) del sujeto. Cuestión teórica en el sentido de pregunta (interrogación) y de demanda (de urgente meditación) del filosofar.

Desde Kant sabemos que la única forma histórica posible de la filosofía era arrimar el conocimiento (y su modo de funcionamiento) a la realidad social. Forma histórica en la que las categorías de *sujeto* y *objeto* apareciesen no sólo reveladas de sus propios límites, sino también revestidas de las marcas y contradicciones histórico-sociales. Los desplazamientos y revisiones a fondo en los *registros* epistémicos del modo de *representar* de la filosofía no dejaron de tener lugar, y desde entonces el filósofo no ha salido de ese espacio de reajus-

te crítico (teórico y metodológico) del discurso. Estaban justificadas esas decisiones filosóficas, aunque no siempre eran atinadas ni justas. Los proyectos genealógicos y desconstruccionistas más que replantear el problema de la cognición la desbancaron de sus categorías y contenidos básicos. La crítica exegética al uso no se planteó nunca ni renovar el análisis de la *comprensión* en un nivel superior ni introducir en ella la actitud ética consecuente. En muchos casos tal crítica fue la de una escritura sibilina (Heidegger), excesivamente textualista o retórica (Derrida, de Man) y políticamente censurable (Lyotard). Ellas se aproximaban, a su manera, a la representación de la realidad histórica pero eran producciones teóricas torcidas y claramente ideológicas.

No hemos aún salido de ese re-decidido espacio de (re)elaboración epistemológica de la *comprensión* filosófica. Actuamos en su interior y desde ese trazo filo-crítico se proyecta siempre una ideología de trabajo del pensamiento, esto es, modos ideales de producir conceptualizaciones en relación con una determinada práctica socio-histórica del sujeto. El último de esos guiños teóricos e ideológicos -según Lyotard- de "reescritura" epistemológica (el de "post") nos ha puesto en la siguiente disyuntiva: ¿cómo localizar y volver conceptualmente disponibles las realidades y experiencias últimas de nuestros discursos y formas de comprensión? El debate y la crítica en torno a la (des)legitimación del estatuto teórico y político del *metarrelato* moderno intentó exponer una victoriosa comprensión de la historicidad contemporánea. Sin embargo, el *post* filosófico pifió tanto en la conformidad conceptual como en la localización de realidad de esa conceptualización. Con su principio de la diferencia pretendió articular con la práctica socio-histórica del momento, pero terminó desarticulando de forma violenta la *comprensión* racional de la realidad. Hay que plantearse hoy bien en serio una nueva *política de la representación* del pensamiento. En ella va, particularmente, el destino de la filosofía en sus actuales y futuras condiciones de actuación.

El proceso histórico de re(des)organización mundial del capitalismo está aún por teorizar. Necesita en su nivel tendencial de despliegue (estructural, tecnológico e ideológico) de un correspondido modo teórico de argumentación en relación con la profunda asimilación teórica que demanda. Cierto es que la capitalización desarticula y disuelve toda forma *política*mente centrada de subjetividad, pero también es cierto que urge definir "en otra forma" el problema de la *representabilidad* en su espacio de despliegue. Se necesita, ha insistido F. Jameson, "renovar el análisis de la representación en un nivel superior y mucho más complejo", y en esa *política de la cognición* se deben "plantear necesariamente los temas espaciales [del super-capitalismo contemporáneo] como inquietud organizativa fundamental" del pensamiento[24]. ¿Por qué "renovar" y "en otra forma" el análisis de la representación? Los procesos de *realidad* del neocapitalismo (crecimiento, expansión, colonización, desintegración, simulación) han transformado radicalmente la sociedad y su modo de producción material-espiritual, y exigen una nueva articulación de la filosofía -dice Jameson- "en relación con su exterior, su contenido, su contexto y su espacio de intervención y eficacia".

En su libro *Teoría de la Postmodernidad* el marxista norteamericano analiza la identidad entre sistema capitalista y -lo que él llama- la "lógica cultural" que le es inherente en su "tercera fase" de desarrollo (el postmodernismo). Su objetivo es "forzar un modo histórico de pensar", el cual se oponga y contrarreste los efectos relativistas y aleatorios del nominalismo de la "navaja epistemológica" del *post* filosófico. El esfuerzo de Jameson se en-

24 F. Jameson: *Teoría de la Postmodernidad*. Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 96.

camina a mostrar que el único camino posible para superar ese nominalismo es retornar, de manera rectificada, a la política moderna (marxista) de la cognición. No en balde su análisis se centra en el problema fundamental de la relación entre lo universal y lo particular, el verdadero drama de la epistemología moderna y el que ha producido esos incesantes desplazamientos y rectificaciones de los registros de la *comprensión* filosófica. ¿Dónde falló la *representación* moderna? En la comprensión de la universalidad de manera abstracta en la que, a su vez, se conservaba el beneficio abundante y burdo de la interpretación teleológica. Parecía que en esa cognición moderna no existía *situación real* del sujeto. Y, sin embargo, el sujeto (incluso el sujeto ideal) tenía una especificidad social y una movilidad histórico-concreta de actuación.

La nueva *política de la cognición* consiste en que el conocimiento no ha de dejar de referirse a la situación Real (fáctica experiencial, individual y colectiva) de existencia y, al mismo tiempo, ha de preservar su relación con la *irrepresentable* totalidad en la que está apresado el sujeto. Lo *abstracto* (el conjunto de las estructuras sociales como un todo) ha de *comprenderse* como la forma generalizada de pensamiento en la que este *totaliza* la ubicación y situación existencial-empírica de globalidad de los sujetos físicos o concretos. Pensar esta "dialéctica representacional" es lo que sugiere Jameson con su tesis de la "cartografía cognitiva" para teorizar la compleja lógica espacial del capitalismo multinacional contemporáneo. Jameson propone (tras los pasos de Marx y Sartre) que el concepto de "situación" entre nuevamente en la filosofía, en la dialéctica del "nuevo modo de pensar" la complejidad histórica de la mundialización capitalista. La filosofía ha de argumentar las condiciones objetivas y las actuaciones históricas del sujeto desde lo que Sartre llamó una "conciencia situacional" o un "saber posicionado". El saber no ha de reabsorver al hombre ni en esos arrobos de subjetividad abstracta ni en "nociones sintéticas inmutables y fetichizadas", sino que ha de incorporar a su conceptualización totalizadora el "movimiento real" de la práctica socio-histórica del hombre. Era esto lo que perseguía aquel programa filosófico de fundir el marxismo con el existencialismo: buscar o *situar* al hombre "*donde quiera que esté*, en su trabajo, en su casa, en la calle". No sólo había que *situar* el pensamiento (como alegaba Garaudy) en el sistema del Saber, sino era imperioso extender el Saber, decía Sartre:

> a las acciones de los individuos y de las masas, a las obras, a los modos de vivir, de trabajar, a los sentimientos, a la evolución particular de una institución o de un carácter [ancladas ellas en unas condiciones económicas concretas] son sus contradicciones las que formas el motor de la historia[25].

Se trata, para Sartre, de elaborar unas "síntesis concretas" de pensamiento "en el interior de una totalización en movimiento y dialéctica que es la historia". En esa operación epistemológica se conserva la relación con la totalidad del *aquí y ahora* sin suprimir el "movimiento real" de lo ónticamente universal. Solo así, consideraba Sartre, la filosofía podía "devenir-mundo". La filosofía ha de argumentar hoy desde esta "epistemología realista" en la que el conocimiento se *sitúe en el mundo* para dar cuenta de las condiciones del "hombre real en medio del mundo real" y no se divorcie de "la relación real del hombre con

25 J. P. Sartre: *Cuestiones de método*. Instituto del Libro. La Habana, 1968, pp. 14 y 15.

la historia". De esa obligada "mirada situada" de la filosofía y "no desarrollada nunca" por la filosofía decía Sartre:

> La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda sobre esta verdad de la microfísica: el experimentador forma parte del sistema experimental [...] Pero este realismo implica indudablemente un punto de partida reflexivo, es decir, que el *descubrimiento* de una situación se hace en y por la praxis que la cambia [...] La teoría del conocimiento sigue siendo el punto débil del marxismo[26].

Representar (comprender) la nueva historicidad del capitalismo internacional es *situar* el conocimiento en la instancia del *hacer* del pensamiento, esto es, en la acción (teórica y práctica) del experimentador de conceptos y gestos filosóficos. El objetivo de los "mapas cognitivos" que sugiere Jameson, a su vez, es "dotar al sujeto individual de un sentido más agudo de su lugar en el sistema global" de la capitalización. Con esta centrada forma de subjetividad, sin duda problemática pero hoy necesaria, la filosofía habría de re-encontrar "un punto exterior al enorme Ser del capital para, desde allí, atacarlo". Ella, así mismo, ayudaría a que el sujeto recuperase -dice Jameson- su "capacidad de acción y de lucha hoy neutralizada por nuestra confusión espacial y social"[27]. ¿Qué tipo de acción y de lucha hoy se necesita? Espinosa cuestión para el intelectual progresista situado siempre al costado izquierdo y andando, después del derrumbe de los muros y las cortinas, por las sendas de las transiciones y las rectificaciones. Bienvenido siempre será el llamado de Marx a la "transformación" total de las relaciones y los espacios sociales, más este tipo de acción-lucha es hoy impracticable justamente en la práctica de la "nueva barbarie" neocapitalista.

El carácter político de la visión-acción del sujeto teórico, sin embargo, es ya irrenunciable para la filosofía contrario a lo que se alega. Es una marca de la modernidad: desde la Revolución Francesa lo político es investido por lo social y, a su vez, queda concebido como representación, es decir, como inscripción de una verdad que da sentido o significa una realidad expresada racionalmente. Con el marxismo (momento que supera a la Ilustración) queda claro que lo político es una forma de conciencia (representación) irreductible a lo universal-abstracto, y es la propia dinámica de lo social quien llena de contenido real al *gran relato* político-emancipativo. Desde entonces la crítica filosófica y el programa político cobran fuerza en el nivel mismo de pensamiento teórico de cara a la *acción* práctica del sujeto. Cierto es que las formas teóricas legadas de la política clásica (incluida la marxista) tienen efectos contraproducentes en la comprensión del mundo global contemporáneo, pero más que nunca se necesita producir conceptualizaciones y modos teóricos políticos para reflexionar las cuestiones fundamentales de la forma (política) del mundo. Comprender la complejidad de la metamorfosis social y las des-regulaciones que la "hiperpolítica" monopólica produce sobre lo deforme social es pronunciarse el pensamiento por un sistémico *decir* político.

26 Ibid., p. 15.

27 F. Jameson: *Teoría de la Postmodernidad*. Ob. cit, pp. 67 y 72.

El mundo y la filosofía han perdido la forma política. No tienen ni forma ni identidad. ¿Está la filosofía a la altura de los retos globales? ¿Puede ella después de la "muerte de Dios" decir *algo* políticamente situado en la super-capitalización mundial? La capitalización ha tenido un éxito político: despolitizar la hechura de la modernidad. Su discurso incluso de la democracia y los derechos humanos es una abierta manipulación que destruye el contenido originario de este concepto: poder del pueblo. Hay que *situar* el *pensar* justamente allí en la forma sistémica en donde la dinámica real y sincrónica de lo social (el pluralismo, la diferenciación, la relativización) lo desarticula y lo disuelve, pero también lo integra en su movimiento a la totalidad. Estamos situados en un "sistema-mundo" nihilizado y alienante, tanto por su conformación originaria como por su proyección (material e ideal) histórica. Lyotard consideraba que "espantarse ante la alienación es un error". Esa despolitización de la conciencia en buena medida hoy es fruto del poder hipnótico de las nuevas tecnologías comunicacionales. Haciendo gala de un (des)politizado criterio respecto al efecto dañino de "la penetración del capitalismo en el lenguaje" Lyotard dice:

> No estamos alienados ni por el teléfono ni por la televisión, en tanto que medios (*media*) [...] El hecho de que el hombre dé lugar a un conjunto complejo y aleatorio de operadores no es alienación. Los mensajes no son más que estados de información, resultados de metástasis, sujetos a catástrofes [...] El lenguaje no es ningún 'instrumento de comunicación'. Es un complejo archipiélago compuesto de dominios de frases de regímenes tan diferentes que no es posible traducir una frase de un régimen (descriptivo, por ejemplo) a otro (valorativo, prescriptivo)[28].

¿Puede así criticarse al capitalismo contemporáneo (su expansión de mercado, su estrategia industrial, su imperialidad financiera, su violencia comunicacional, su voluntad de poder tele-informático, sus habladurías sobre el "Estado de derecho", su destrucción-renovación técnica)? Hemos de renegar de todo tipo de conciencia fragmentaria y aleatoria que (consciente o inconscientemente) articule con el paradigma ideológico-cultural de esta neocapitalización. Curiosa ambivalencia, por ejemplo, la de Lyotard (un caso singular de esa articulación). En el citado texto y hablando sobre las desregulaciones del capitalismo contemporáneo y la conciencia postmoderna Lyotard dice: "si lo que yo describo aquí de prisa y corriendo como postmoderno es exacto, ¿qué va a ser entonces de la justicia?". Y de inmediato una declaración para tomar en cuenta: "¿estoy del lado de la política del neoliberalismo? Nada de eso"[29].

Si incluso aceptamos y nos regimos por el tan esgrimido principio de las diferencias no habría otra forma de pensar el espacio (público) y el tiempo (histórico) de la super-capitalización que desde una seria perspectiva política de pensamiento. No caven ni se admiten ambivalencias en esta nada ligera decisión de pensamiento. El *pensar* ha de inscribirse en un *hacer-decir* de sentido político. La filosofía ha de volver a jugar funciones de ilustración: fundamentación racional, comunicación entre las esferas de valor, crítica pública, conciencia moral. Si ella ha de articular su *decir político* en torno a una verdad única y ab-

28 Vid. J. F. Lyotard: "Reglas y paradojas", en *Cuadernos del Norte* (s/f).

29 Ibidem.

soluta esta ha de ser la de pensar *política*mente el evidente desastre (técnico) y la incesante desfiguración (ya por medios bio-químico-militar-tecnológicos) que produce el capitalismo en su proceso de deshumanización y desvalorización del género humano.

La filosofía no tiene hoy excusas para no pensar la esencia de las formas y los modos de lo capitalista-mente en cuanto universal existente. La filosofía ha de "fijar la vista" en ese contradictorio exterior o "ser ante los ojos" que el capital diseña funcional y espacialmente en toda la sociedad. La capitalización es el perverso proceso que provoca eso que Heidegger llamó el "estado de yecto" o de *arrojo abierto al mundo* del "ahí" del "ser". Pero también el controvertido filósofo alemán (que en cuestiones de crítica a la modernidad tecnificada tuvo sus aciertos) dice que "la expresión *estado de yecto* busca sugerir [a la fundamentación filosófica] la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*"[30]. Aunque la teorización heideggeriana sobre el ordenamiento del ser es sibilina ella no deja de apuntar a una urgencia de la filosofía. Esta última no ha de huir sino "encontrar" el anhelado "estado de ánimo" en tanto necesario momento de un *dirigirse a* comprender ese estado de "caída" que produce lo universalmente existente. En definitiva son las secuelas de lo universalmente como esencia existente lo que provoca el "estado de ánimo" o el "fijar la vista" de la filosofía en ese "ser ante los ojos" y la entrega a ella de la responsabilidad (decisión) de pensamiento.

Pero la filosofía hoy no ha de contentarse con una ética de la temporalidad en la que se camufla el sentido del *debe* del filósofo y a la palabra se le hace *salir* del hablar y del escribir en su horizonte anticipativo de *decir* político. Las cuestiones de actitud y de compromiso ético no son triviales o carentes de sentido. Aquí está la falla, injustificada en cualquier caso, de todas las variantes de filosofías que desde el siglo XIX pretendieron desautorizar el papel regulador del criterio de legitimación racional-moral del enunciado práctico-político sobre el mundo. Sobre todas esas críticas, más allá de la fertilidad de sus reformulaciones epistemológicas, gravita una culpa y una responsabilidad moral. La filosofía actúa hoy en una impronta mundializada sobrecargada de significados y plagada de consecuencias históricas. La desajustada forma-mundo de la neocapitalización contiene la des-valorización, la des-unión y la no-identidad. Pensar el *aquí y ahora* global y fragmentado implica *poner en movimiento* un gesto ético de pensamiento contrario a aquel retorcido de "desembarazarse definitivamente del humanismo" (Foucault) o el de desplazarse "desde la definición histórica a la problemática de la lectura" (P. de Man).

Hay que (re)inscribir lo político moralmente asumido en el pensar. Si la capitalización en su forma más grosera y desastrosa está haciendo a su antojo una historia económica y política global, ¿por qué no elaborar una filosofía de esa historia que hable sobre las verdades totales de razón y eleve los fines y necesidades humanas a incondicionales metas axiológicas? La fundamentación moral ha de entrar nuevamente en las cuestiones de filosofía, y ésta ha de responder al llamado del "principio de razón". ¿Desde dónde si no desde el fundamento moral comprender la caotizada y des-valorizada objetividad de las situaciones (materiales y espirituales) de existencia, de las formas sociales de vida, de los espacios públicos, de las relaciones de subordinación entre los hombres y pueblos asociadas a la modernización neocapitalista? Nadie puede dejar de reconocer el nivel de caotización moral de nuestra época. En unas sospechosas "moralidades posmodernas" de "última hora" Lyo-

30 M. Heidegger: *El Ser y el Tiempo*. FCE, México, 1951, p. 152.

tard expresaba: El nihilismo no puede seguir siendo un objeto para el pensamiento o un tema, afecta al modo dialéctico que era el nervio del discurso filosófico[31].

Hay conciencia de que -dice Lyotard- "el gran problema de la sociedad actual es el del capital", y que la penetración de este en el ámbito de la subjetividad (el deseo, la voluntad, el querer) desestabiliza "las obras vivas de lo social". El capitalismo no puede controlar -ni toma conciencia de- su carácter destructivo y disipador. Todo lo humano es llevado a su límite, no para re-hacerlo (moralmente) sino para des-hacerlo (mercantilmente) hasta su infinitud. La forma de ese incesante des-hacer es el vicioso círculo: el capital todo lo re-convierte en fragmentos. La voluntad de disipación y licuación es su infinito. La des-unión es la forma del actual sistema-mundo, y el des-ánimo es el estado afectivo de la psiquis humana. No hay intercambio de afectos ni reciprocidades solidarias porque -como dice Lyotard reafirmando la traición moderna- todo en la capitalización es "infinito de la voluntad" desfallecida. Digamos mejor, infinito de un *querer* ilimitado e irracional, el cual -acierta Lyotard- aparece disfrazado en la forma "de deseo dinero, de deseo de poder, deseo de novedad". Hay, sin embargo, un descontento global que aún -y esto ha de ser preocupante- no ha tomado forma. Sloterdijk con razón habla de un "*stress* megalopático" asociado a la "hiperpolítica" actual:

> En el *stress* de la planetarización se comercia con nuevas formas de alma, consistentes en un término medio entre eufóricos momentos de manía y momentos de depresión. Las costosas sincronizaciones entre la forma de alma y la forma del mundo legadas por la política clásica ya no sirven para la existencia en el mundo global. Las megalomanías de entonces trajeron estas holomanías de hoy [...] El viejo y buen cosmopoliticismo se transmuta en un patológico nomadismo cósmico -la Tierra se convierte en un estadio para los miembros de la hipercivilización, en el que el alma debe entrenarse para el nuevo mundo sincronizado[32].

La "condición posmoderna" (el auge de técnicas y tecnología de nueva generación y la deslegitimación del *gran relato* moderno) es cierto que "designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX", pero también es cierto que también genera un necesario "fijar la vista" ante ese megalopático "ser ante los ojos". Sitúa al pensamiento en la decisión ética y el criterio político de responsabilidad. La conceptualización o teorización que no tome en cuenta ese criterio ideológico-comunicable, y a favor de un mínimo de consenso de verdad, no contraerá con nuestra época verdaderos compromisos y sentimientos de vergüenza. Esta actitud de dignidad, como han expresado Deleuze y Guattari, "es uno de los temas más poderosos [hoy] de la filosofía". Sloterdijk en *El mismo barco* (en el que sin duda estamos todos, aunque de manera asimétrica) hace un preciso llamado y llena de contenido el significado de sus propuestas:

31 J. F. Lyotard: *Moralidades posmodernas*. Tecnos, Madrid, 1998, p. 25.

32 P. Sloterdijk: *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica.* Ediciones Siruela, Madrid, 1994, pp. 69-70.

> Ahora se exigen conciencias sólidamente establecidas sobre el abismo de la paradoja del género humano. Profesión: político. Domicilio principal: la complejidad. Programa: convivir con aquellos con los que convivir resulta difícil. Pasión: tener una relación con lo irrelacionable. Historial: autorreclutamiento por convicción, que se transforma en iniciativa[33].

Pensemos el *pensar* y el *hacer* comprometido de la filosofía desde ese lugar responsable de compromiso intelectual.

33 Ibid., pp. 73-74

ARTÍCULOS Y ENSAYOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 13 (Junio, 2001). Pp. 86-106**

El "Estado de naturaleza". La comunidad primitiva y el pensamiento de Marx

The State of Nature. The Primitive Community of Marxist Philosophy

Francisco CASTILLA URBANO

Universidad de Alcalá de Henares. Madrid, España

RESUMEN

Marx llevó a cabo un tratamiento del estado originario de la humanidad que continúa la tradición ilustrada y utópica, pero con un cambio en los contenidos asignados al mismo; de su análisis desaparece la concepción del hombre como ser aislado, la escasa atención a la producción material y la visión empobrecedora que la economía política tenía del ser humano. El resultado es una antropología filosófica en la que la denuncia de la enajenación del trabajo y la explotación como producto del capitalismo deja entrever lo que serían las relaciones del hombre con otros hombres y con la naturaleza se si dieran, superando su simplismo e ingenuidad, las condiciones del comunismo primitivo.

Palabras clave: Marx, estado de naturaleza, antropología filosófica.

ABSTRACT

Marx carried out a treatment of the original state of humanity which follows the illustrated and utopian tradition, but including a change in the contents assigned to it; the idea of the man as a isolated being, the small attention to material production and the poor view economy had about the human being disappear in his analysis. As a result of this a philosophical anthropology in which the denunciation of work alienation and explotation as a product of capitalism allows to guess what the relationship among humans and between humans and nature would be like if, overcoming its simplicity and ingenousness, the conditions of early communism existed.

Key words: Marx, state of nature, philosophical anthropology.

Recibido: 23-01-2001 • Aceptado: 07-04-2001

1. LA TRADICIÓN DEL "ESTADO DE NATURALEZA" HASTA MARX

La idea según la cual, al principio de los tiempos, existió un «estado de naturaleza» en el que todos los seres humanos eran iguales en posición y riqueza, un estado en el que nadie era explotador ni explotado, y en el que la autosuficiencia, la comunidad de bienes y la ayuda mutua eran característicos, hunde sus raíces en la Antigüedad clásica. Tanto la literatura griega (Platón, los estoicos), como la latina (Ovidio, Virgilio, Luciano, Séneca, etc.), se han hecho eco a menudo de las maravillas de las que gozaron los hombres en aquella edad de oro.

El cristianismo adoptó esta ficción, que se apresuró a conciliar con el mito de la caída; en los pensadores escolásticos este compromiso se puso al servicio de una teoría de la sociedad en la que cualquier cambio en la vida cotidiana era visto como una perturbación y, por tanto, era observado con desconfianza[1]. Sólo a partir del siglo XVII, se modificaría la consideración del estado de naturaleza bien para negar su excelencia, como en el caso de Hobbes, bien para reconvertirlo en un estado del que en cualquier caso era deseable salir, como ocurría en el pensamiento de Locke[2].

Tal vez la distinta valoración y contenidos atribuidos al estado de naturaleza por parte de Hobbes, Locke, Rousseau, etc., fuera definitiva para determinar su destino. Hume criticará tanto su uso, como el contrato al que da lugar[3], y la *Filosofía del derecho* de Hegel reprobará sus supuestos y consecuencias: la igualdad es un ideal moral que difícilmente se puede conciliar con la realidad[4], el contrato social es una ficción que no puede dar lugar al

1 F. Castilla Urbano, "El concepto de «estado de naturaleza» en la escolástica española de los siglos XVI y XVII", en *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid), XII, 1995, pp. 425-445.

2 F. Castilla Urbano, "Una teoría del origen y desarrollo de la sociedad: el estado de naturaleza en John Locke", en S. Vegas, dir. (Seminario de Actualización Filosófica), *En torno al Segundo Tratado del Gobierno Civil de John Locke.* MEC-CEP. Alcalá de Henares, 1994, pp. 135-163.

3 D. Hume, "Del contrato original", en *Ensayos políticos*. Estudio preliminar de J. M. Colomer. Trad. de C. A. Gómez. Tecnos. Madrid, 1987.

4 G. F. Hegel, *Filosofía del Derecho.* U.N.A.M., México, 1975, Primera parte, parág. 49, pp. 69-70: "La exigencia a veces planteada de la igualdad en la distribución de la tierra o, también, de toda riqueza existente, es un concepto intelectualista, tanto más vacío y superficial en cuanto que en esta particularidad se reintroduce no sólo la contingencia externa, natural, sino también toda la amplitud de la naturaleza espiritual en su infinita singularidad, como en su razón desenvuelta como organismo.
"No se puede hablar de injusticia de la naturaleza en la desigual repartición de la posesión y de la riqueza, puesto que la naturaleza no es libre y, en consecuencia, no es ni injusta ni justa. Que todos los hombres deben tener lo necesario para sus necesidades es, en parte, un deseo moral y, expresado con esa indeterminación, ciertamente bien intencionada; pero, como la simple buena intención en general, nada objetivo; y, en parte, lo necesario es algo distinto de la posesión y pertenece a otra esfera: la Sociedad Civil".

Estado ni explicar el poder del príncipe[5], y en el estado de naturaleza no se puede considerar que exista la auténtica libertad[6].

Aunque no puede negarse validez a muchas de estas críticas, no es menos cierto que algunas de ellas parecen en exceso unilaterales. Por lo pronto, para rechazar lo que pretendía ser el centro de sus ataques, debería bastar con recordar que no todos los que hablaron del estado de naturaleza creyeron en su realidad[7]. Pero, además, lo que se quiso señalar con esta idea en la mayor parte de las ocasiones fue, primero, la posibilidad de soñar la utopía, aquello que, sin ser ahora, fue o pudo haber sido y, en consecuencia, podría llegar a ser de nuevo. En segundo lugar, y tal vez más importante, la idea tenía el suficiente carácter normativo como para legitimar cualquier modo de vida posterior, de ahí las distintas formas que adopta según quien la utilice. En cualquier caso, una constante de la idea de estado de naturaleza es que todo lo que ha de ser está prefigurado en el mismo: la maldad o la bondad de los hombres, la de la sociedad y la de sus tendencias e ideales, así como la configuración que ha de adoptar el estado y la distribución del poder en función de aquellos. Desde este punto de vista, el estado de naturaleza es en muchas ocasiones sinónimo de estado deseable, justo y antiguo, pero sobre todo es fundamento de cuanto viene después[8].

La estrategia de situarlo en el pasado obedece también a la propia forma de la persuasión política que busca beneficiarse de la autoridad de lo que fue, del prestigio de los orígenes. En la misma medida que muchos movimientos dentro de la Iglesia buscan presentarse como un retorno al cristianismo primitivo, o la Revolución Francesa quiso ser una recuperación del espíritu romano y de algunas de las virtudes republicanas, *ciertas* concepciones del estado de naturaleza buscaban mostrar un comunismo en el que la ausencia de propiedad privada y el trabajo social fueran la base de una nueva forma de vida.

5 Ibídem, parág. 75, pp. 91-92: "Bajo el concepto del contrato, por consiguiente no puede ser colocado el matrimonio;...[...]... Tanto menos la naturaleza del Estado queda dentro de la relación contractual, o sea el Estado considerado como un contrato de todos con todos, o como un contrato de esos todos con el gobierno o con el príncipe. La intromisión de estas cuestiones, como también de las referentes a la propiedad privada en general en la relación estatal, ha producido en el Derecho Público y en la realidad las más grandes confusiones. Como en los períodos primitivos, los derechos y los deberes del Estado han sido considerados y afirmados como inmediata propiedad privada de individuos particulares, frente al derecho del príncipe y del Estado; así, en una época reciente, los derechos del príncipe y del Estado han sido considerados como objetos de contrato y fundados sobre él, como cosa simplemente común de la voluntad y como un algo derivante del albedrío de los asociados en un Estado. Si, de una parte, los dos puntos de vista son distintos, tienen de común el haber transportado las determinaciones de la propiedad privada a una esfera que por su naturaleza es completamente diversa y más elevada". Véase, asimismo, el parág. 258 de la Tercera parte.

6 Ibídem, Tercera parte, parág. 194, pp. 202-3: "La concepción por la cual el hombre viviría en libertad respecto a las necesidades en un llamado estado de naturaleza, en el cual sólo tuviese las llamadas meras necesidades naturales y aprovechase para su satisfacción los medios sólo como se los concede directamente una naturaleza accidental (aún sin tener en cuenta el momento de la deliberación que reside en el trabajo), es una opinión falsa; porque la necesidad natural como tal y su inmediata satisfacción sería solamente el estado de la espiritualidad sumergida en la naturaleza; en consecuencia, de la ignorancia y de la no libertad; y la libertad reside únicamente en la reflexión de lo espiritual en sí, en su distinción de lo natural y en su reflexión sobre esto".

7 J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Tecnos. Madrid, 1995, p. 111: "no es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente".

8 P.-F. Moreau, "Naturaleza, cultura, historia", en F. Châtelet y G. Mairet (Eds.), *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*. Akal. Madrid, 1989, p. 442.

Esta alternativa es la que adoptaron algunos igualitaristas de finales del siglo XVIII, como Babeuf, y los llamados socialistas utópicos del siglo XIX. A diferencia de los primeros, muchos de estos últimos adquirieron conciencia de la inevitabilidad de los cambios introducidos por el desarrollo técnico; en consecuencia, en vez de idealizar el regreso a una Arcadia feliz y primitiva, se apresuraron a separar la expansión industrial de la explotación económica y de los privilegios que implicaba. Su objetivo era conseguir una sociedad más justa y feliz mediante el incremento de la producción y el reparto de la riqueza resultante del industrialismo[9].

Hombres como Robert Owen en Inglaterra y Claude Henri de Saint-Simon en Francia buscaron subordinar el nuevo sistema industrial al interés general de la sociedad. Su oposición al capitalismo más o menos salvaje de la época no fue obstáculo para que admitieran las ventajas asociadas a la industria como base del nuevo modo de producción[10]. En esta misma línea de reflexión sobre el crecimiento de la industria se encontraban otros socialistas utópicos como Fourier y Cabet. Este último, por ejemplo, defendía la colectivización de la tierra como base fundamental de su nuevo cristianismo, en el que basaba su Icaria; pero, a diferencia de los soñadores ilustrados que le precedieron, su comunismo no era ajeno al maquinismo: proponía la creación de grandes fábricas y la amplia utilización de maquinaria[11].

En este contexto hemos de situar a Marx; éste concibió la historia como el paso de una sociedad sin clases a una sociedad dividida en clases, que el comunismo vendría, a su vez, a derribar. Desde esta perspectiva, supo ver en la idea de estado de naturaleza lo que había de intento de recuperar y recrear las virtudes primitivas, a la vez que, como pensador posterior en el tiempo e intelectualmente superior a los ilustrados y utopistas, era consciente de la ingenuidad implícita en la idea:

> Una ficción corriente del siglo XVIII veía el estado natural como el verdadero estado de la naturaleza humana. Los hombres deseaban ver la idea del hombre con sus propios ojos, y por lo tanto crearon los «hombres naturales», Papagenos, cuya misma piel emplumada expresaba su candor. En las últimas décadas del siglo XVIII se sospechó que los pueblos primitivos poseían la sabiduría original, y se podía oír a los cazadores de aves imitar por todas partes la canción del iroqués o del indio, en la creencia de que por esos medios sería posible capturar a las aves mismas. Todas estas excentricidades se basaban en la idea correcta de que las condiciones *groseras* son retratos ingenuos, por así decirlo a la manera holandesa, de condiciones *verdaderas*[12].

9 G. Babeuf, H. de Saint-Simon y otros, *Socialismo premarxista*. Ed. de P. Bravo Gala. Tecnos. Madrid, 1998.

10 F. E. Manuel y F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental. III. La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglo XIX-XX).* Taurus. Madrid, 1981, caps. 25 y 28.

11 A. L. Morton, *Las utopías socialistas*. Ed. Martínez Roca. Barcelona, 1970, p. 135.

12 K. Marx, *Manifiesto filosófico de la escuela histórica del Derecho* (1842). Tomo la cita de la introducción de E. J. Hobsbawm a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. S. XXI. México, 1992, p. 49 nota.

La actitud de Marx hacia ese estado primigenio no fue, sin embargo, unívoca. Por una parte, siempre dio por supuesta la existencia de un comunismo primitivo; por otra parte, no era partidario de equipararlo con el comunismo futuro que defendía en sus escritos. De un lado, criticó lo que había de envidia y falta de reflexión en la concepción igualitaria del comunismo; de otro lado, apreció lo que consideró restos del comunismo originario en algunas formas productivas de su tiempo porque podían constituir un punto de apoyo para anticipar la revolución. También reprochó a los socialistas utópicos la ingenuidad de sus planteamientos, pero sus escasas descripciones de la futura situación del hombre bajo el comunismo no revelan menos candor. Por último, pero no menos importante, a pesar de su criticismo hacia los que, según él, pretendían instaurar el comunismo primitivo en su época, dedicó partes importantes de sus escritos a tratar del origen, características y desarrollo de las sociedades primitivas y, durante los últimos años de su vida, se dedicó a leer y acumular información sobre ellas.

2. EL "ESTADO DE NATURALEZA" EN LOS MANUSCRITOS

Tal vez convendría comenzar a analizar estos planteamientos a partir de los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), inéditos en vida de su autor. Marx critica en ellos la concepción del trabajo y de la propiedad privada de Proudhon, Fourier, Saint-Simon, Cabet, etc. Su opinión es que estos autores vieron en la propiedad privada el origen de los males que afectaban al trabajador. Alguno de ellos, como Proudhon, equiparó la propiedad privada al capital, de manera que puso la solución de los males del proletariado en la superación de aquél. Otros, como Fourier y Saint-Simon, insistieron en la existencia del trabajo no libre como la consecuencia nociva más importante de la propiedad privada; bastaría, por tanto, con modificar la forma que adopta el trabajo para que mejorara la situación del trabajador. Como se declarará en *El manifiesto comunista*, para conseguir sus objetivos, estos socialistas burgueses y utópicos, entre los que cabe contar a "los economistas, a los filántropos, a los humanitarios, a los promotores de la mejora de la situación de las clases trabajadoras, a los organizadores de la beneficencia, a los miembros de la sociedad protectora de animales, fundadores de asociaciones en pro de la frugalidad y a los más pintorescos reformadores de vía estrecha", pero que Marx ejemplificará en la *Filosofía de la miseria* de Proudhon[13], recurrieron a soluciones parciales, poniendo sus esperanzas en reformas administrativas o acciones filantrópicas en las que la buena voluntad de las clases política o económicamente privilegiadas debía desempeñar un papel fundamental.

Sin embargo, la crítica que más nos interesa de las que se llevan a cabo en los *Manuscritos*, es la del comunismo de los que, como Cabet, pretenden una vuelta al supuesto igualitarismo primitivo. Marx identifica este comunismo con la "propiedad privada *general*"; considera que, lejos de contribuir a desarrollar la personalidad del hombre, la niega. Dos son las causas fundamentales de esta negación: por una parte, la dependencia de este comunismo de la propiedad material, que le hace desconfiar y rechazar lo que, como el talento y las habilidades personales, no puede ser compartido y sometido a la posesión física inmediata. Por otra parte, su insistencia en hacer de la propiedad privada una propiedad general conduce a este comunismo a una comprensión degradada de las relaciones humanas; ésta tiene su mejor expresión en su propuesta de sustituir el matrimonio por la comunidad de las

13 K. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista*. Ed. de A. Sanjuán. Alhambra. Madrid, 1997, pp. 93-94.

mujeres. En ambos casos, el comunismo grosero e irreflexivo muestra sus limitaciones haciendo de la envidia general y el deseo de nivelación[14], el sustitutivo de la competencia capitalista. Desde estas premisas es fácil comprender que en esta forma de comunismo hay más de degradante y de alienación generalizada que de liberación. La contradicción entre este comunismo y el intento marxista de eliminar la alienación, queda bien reflejada en las propias palabras de Marx:

> Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización, el regreso a la *antinatural* simplicidad del hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella[15].

Por tanto, los *Manuscritos* ponen de manifiesto una crítica del estado de naturaleza entendido como comunismo originario. La reivindicación que llevan a cabo los partidarios de este comunismo se considera ajena al hombre real (con su educación y su grado de civilización); pretenden sustituir sus necesidades reales, fruto de una situación concreta, por un ser que carece de las mismas, y que por ello mismo resulta abstracto y situado en unas condiciones de vida irreales. Una superación de la propiedad privada basada en estas características sólo puede ofrecer pobreza y limitaciones.

Frente a este comunismo grosero, Marx propone un comunismo capaz de superar la propiedad privada no por sí misma, sino en cuanto consecuencia de la alienación del hombre; no en vano, "aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo"[16]. Para superar la alienación del hombre es necesario dejar de lado el primitivismo característico de este estado originario, que Marx considera una abstracción de las auténticas condiciones de vida del hombre, y asumir "toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente"[17]. El objetivo marxista no se centra en conseguir la nivelación general, "el *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana"[18]; lo que se trata de lograr es la apropiación de la esencia humana, convirtiendo al hombre en un auténtico ser social.

Marx identifica esta situación en la que efectivamente se producirá la superación *positiva* de la propiedad privada y de la autoalienación del hombre como una reconciliación del hombre con la naturaleza. Lo que quiere expresar con ello es que en la sociedad donde tenga lugar este acontecimiento, la conducta natural del hombre se hace humana, mientras que la

14 De hecho, la indiferencia era la actitud de Marx ante la igualdad. Véase, A. Wood, "Marx and equality", en J. Roemer, ed., *Analytical Marxism*. C.U.P./Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. Cambridge/París, 1986, p. 284: "Pienso que es bastante dudoso que Marx considerase la igualdad social como algo bueno o deseable para su propia causa".

15 K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*. Ed. de F. Rubio Llorente. Alianza Ed., Madrid, 1995, pp. 141-142.

16 Ibídem, p. 116.

17 Ibídem, p. 143.

18 Ibídem, p. 156.

expresión de su naturaleza (humana) adquiere carácter natural. Así entendido, el comunismo resuelve el conflicto entre el hombre y el hombre, entre esencia y existencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie.

La superación positiva de la propiedad privada supone la superación de cualquier tipo de enajenación, de manera que el hombre recobrará su existencia humana, y por eso mismo, social. Este retorno a la auténtica humanidad del hombre es fruto de un proceso real que tiene, a la vez, su resultado y punto de partida en la acción humana[19]. En este proceso, la propiedad privada es considerada por Marx como una "necesidad histórica" que ha cumplido la función que le correspondía: "la vida *humana* necesitaba de la *propiedad privada* para su realización" como "ahora necesita la supresión y superación de la propiedad privada"[20]. La necesidad de la propiedad privada la asocia Marx a la creación de riqueza que propicia, y su superación permitirá el disfrute general de la misma: "El sentido de la propiedad privada -desembarazada de su enajenación- es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, tanto como objeto de goce cuanto como objeto de actividad"[21]. Desde esta situación, la esencia y la vida humanas dejarán de ser concebidas exclusivamente "en el sentido de la *posesión*, del *tener*"[22]. Al igual que la propiedad privada, también la industria y las ciencias naturales han cumplido su finalidad histórica: ambas han servido para completar la deshumanización del hombre pero, al transformar la vida humana, han preparado el camino para su emancipación[23].

En definitiva, el panorama que nos muestran los *Manuscritos* es el de una sociedad en la que la armonía del hombre con la naturaleza y con su devenir deberán permitir sustituir "la *riqueza* y la *miseria*" que legitima la Economía Política por "el *hombre rico* y la rica necesidad *humana*"[24]. Por las declaraciones de Marx podemos suponer que en esa sociedad auténtica la satisfacción de las necesidades humanas sería total, hasta el punto de convertir el sufrimiento del hombre, humanamente entendido, en "un goce propio del hombre"[25]; asimismo, desaparecerían los conflictos humanos, tanto los sociales como los individuales, y la efectividad de los vínculos sociales garantizaría el placer a todos los hombres. Este placer, por otra parte, será distinto del que obtiene el capitalista mientras impera la industria burguesa[26]; no estará dado en términos económicos, ni será un placer calculado, sino un goce integral. Desde esta perspectiva, se puede decir que la perfección moral de los

19 Podemos ver una ejemplificación de este proceso en los propios *Manuscritos* (ed. cit., p. 165): "Cuando los *obreros* comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo".

20 Ibídem, p. 175.

21 Ibídem, p. 177.

22 Ibídem, p. 147.

23 Ibídem, pp. 151-152.

24 Ibídem, p. 153.

25 Ibídem, p. 148.

26 Ibídem, p. 168.

hombres en el estado de naturaleza que tanto reprochó haber imaginado a los autores del siglo XVIII es proyectada por Marx en el futuro próximo.

Así, el humanismo de Marx en los *Manuscritos* puede ser entendido como el resultado de una antropología filosófica cuyo supuesto principal, la alienación del hombre, es analizado en las condiciones que se dan dentro de la economía capitalista[27]. Marx pretende con ello denunciar la idea del hombre, la filosofía, implícita en la Economía Política (esa Economía Política que "parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica"[28]). No obstante, los orígenes de esta alienación parecen darse por supuestos por Marx y no son objeto de un examen detallado. Hay que esforzarse en entresacar algunos breves párrafos para poder aproximarnos a lo que parece ser una intuición básica: la alienación no existió hasta que se produce "la dominación de la tierra como un poder extraño sobre los hombres"[29], que en los *Manuscritos* se ejemplifica en el orden feudal. Antes de esa desposesión, el hombre no se siente alienado: "El salvaje en su caverna (este elemento natural que se le ofrece espontáneamente para su goce y protección) no se siente extraño, o mejor dicho, se siente tan a gusto como un *pez* en el agua"[30]. Sólo en una sociedad organizada sobre la base de la propiedad privada y un trabajo deshumanizado y deshumanizador, el hombre siente esa caverna como un elemento hostil; a esa situación corresponde la *sociedad civil* de los economistas en la que el hombre sólo es concebido como conjunto de necesidades y como medio para el resto de los hombres[31].

No hay, por tanto, en Marx rechazo del estado originario del hombre como un estado de cierta, aunque no plena, felicidad. Cuando rechaza el estado de naturaleza su crítica se dirige, por una parte, hacia quienes lo manipulan, hacia los teóricos de la Economía Política, que se sirven del mismo como origen y fundamento de una forma de vida acorde con su ideología. Marx es concluyente al respecto:

> "No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio"[32].

27 Ibídem, pp. 47-48: "en el presente escrito sólo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., en la medida en que la Economía Política misma, ex profeso, toca estas cuestiones".

28 Ibídem, p. 104.

29 Ibídem, p. 98; asimismo, p. 139: "la propiedad territorial es la primera forma de la propiedad privada".

30 Ibídem, pp. 165-166; más radical en el ejemplo del samoyedo, pp. 60-61: "El samoyedo, reducido a su aceite de pescado y a sus pescados rancios, no es pobre porque en su cerrada sociedad todos tienen las mismas necesidades. Pero en un estado *que va hacia delante* que, por ejemplo, en un decenio ha aumentado su producción total en relación a la sociedad en un tercio, el obrero que gana ahora lo mismo que hace diez años no está ni siquiera tan acomodado como antes, sino que se ha empobrecido en una tercera parte".

31 Ibídem, p. 169; la consideración negativa de la sociedad civil, como lugar donde se produce la alienación del hombre, probable fruto de la influencia hegeliana (*Filosofía del derecho*, parág. 182 y ss.), se mantiene en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*: véase la cita de la Introducción reproducida más adelante.

32 Ibídem, p. 105.

Por otra parte, reprocha a los socialistas utópicos la caída en el anacronismo, la conversión de esta forma de vida originaria en un ideal válido para su época, haciendo abstracción de las nuevas condiciones existentes. Por el contrario, Marx concibe la historia de la humanidad desde el estado de naturaleza primitivo hasta su tiempo, como un proceso de degradación moral y social de la especie humana. Desde los tiempos de la comunidad primitiva, los hombres han ido perdiendo su propio ser. El punto más bajo de este proceso lo constituye la sociedad capitalista. Sin embargo, esta negación de la humanidad del hombre esconde la semilla de su futura humanización, que no supondrá una vuelta al principio de los tiempos, sino que tendrá lugar en condiciones mucho más favorables que en ninguna otra época de la historia porque se beneficiará de la riqueza generada por el capitalismo.

3. El "ESTADO DE NATURALEZA" HASTA LOS GRUNDRISSE

Con distinta terminología, profundizando en algunas ideas y desarrollando formas de análisis mucho más precisas, la enajenación del hombre bajo el capitalismo ocupará siempre el centro de la atención de Marx, pero sólo en escritos posteriores a los *Manuscritos* dedicará mayor atención al proceso por el que esta alienación tiene lugar originalmente; asimismo, tratará de vincular las distintas formas que adopta la propiedad con la división del trabajo que se produce en cada sociedad. Así, en *La ideología alemana* (1845-46) se establece una primera forma de propiedad comunal, de la tribu, que corresponde a "la fase incipiente de la producción en que un pueblo vive de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura"[33], en cuyo caso es necesario que exista una gran cantidad de tierras sin cultivar. La familia es la base productiva de esta sociedad, de forma que la división del trabajo no es más que la prolongación de la existente en la misma; la estructura social constituye también la ampliación de aquélla: a la cabeza de la tribu figuran los patriarcas, después los miembros de la tribu y finalmente los esclavos. La esclavitud, por otra parte, va aumentando conforme se incrementan la población, las necesidades, el intercambio exterior y las guerras.

Tras esta forma primitiva se distinguen el mundo antiguo con propiedad comunal y estatal; el feudalismo caracterizado por los estamentos, la existencia de gremios y la propiedad de la tierra y, finalmente, el capitalismo. Todas estas formas de sociedad tienen su origen en la capacidad productiva de la que disponía la especie humana en cada etapa. Lo que nos interesa no es su desarrollo a partir de la comunidad tribal, sino que, a diferencia del asocial estado de naturaleza de los pensadores burgueses, Marx y Engels no dejan de subrayar el carácter social de los individuos: es en la familia y sometidos a relaciones comunitarias, donde los hombres desarrollan su existencia. Sólo con la mejora de los instrumentos de producción se acentúa la división del trabajo, base fundamental de la desigualdad en cada tipo de sociedad. Allí donde la división del trabajo es menor, por ejemplo en la época primitiva, tampoco aparece en sentido estricto su *alter ego*, la propiedad privada; por el contrario, cuando la sociedad patriarcal se hace más compleja por efecto de la división del trabajo, las jerarquías acaban imponiéndose, y la explotación -no sólo en forma de esclavitud- se convierte en norma.

33 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana.* L'Eina ed., Barcelona, 1988, p. 13.

La célebre frase según la cual "la historia de toda sociedad ha sido hasta el presente la historia de la lucha de clases", que figura en la primera sección de *El manifiesto comunista* (1848), anticipa con claridad la concepción evolutiva que impera en esta obra. En *El manifiesto* Marx y Engels no se ocupan de la sociedad comunal primitiva y hablan de la sociedad esclavista de la Antigüedad y del feudalismo sólo porque sirven de base a la sociedad burguesa[34]. Es la historia *escrita*, no sus antecedentes, lo que les atrae. Si no hay en esta obra el detalle en la descripción de los tipos de sociedad que aparece en *La ideología alemana*, tal vez sea porque, a diferencia de este texto, que no fue publicado en vida de sus autores, Marx y Engels sabían que *El manifiesto comunista* iba a ser leído por miles de personas. Con su redacción, sólo pretendían mostrar a un público no académico que la sociedad burguesa surgió de las ruinas de la sociedad feudal, después de transformar sus modos de producción e intercambio; por eso, carecía de importancia remontarse a una prehistoria de difícil comprensión. La sencillez expositiva de *El manifiesto*, su voluntaria limitación a la época contemporánea y alguna referencia al feudalismo o a la Edad Moderna, deben atribuirse, con toda seguridad, al predominio que otorga a lo propagandístico sobre la exactitud y el detalle históricos. No obstante, no debe pasar desapercibida la crítica de los distintos tipos de socialismo que llevan a cabo en esta obra. Como en los *Manuscritos*, también en *El manifiesto* la pretensión de ignorar las condiciones materiales y la insuficiente organización y conciencia del proletariado conducen al fracaso. En su afán reformador, el socialismo utópico cae en un tosco igualitarismo, que no puede ser confundido con el comunismo futuro: "La literatura revolucionaria surgida de estos primeros movimientos del proletariado tiene necesariamente, por lo que respecta a su contenido, un carácter reaccionario. Preconiza un ascetismo universal y un burdo igualitarismo"[35].

4. LA COMUNIDAD PRIMITVA EN LOS GRUNDISSE

Hay que fijarse en los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-58) para encontrar un tratamiento más amplio y profundo del tema que en cualquier otro escrito de Marx. En esta obra, que tampoco fue publicada en vida de su autor, se parte de una crítica de las concepciones contractualistas por suponer que los individuos existen o existieron en algún momento de la historia al margen de la sociedad. Para Marx la consideración del cazador o del pescador solos y aislados como inicio del proceso evolutivo son el fruto de lo que llama "robinsonadas dieciochescas"[36]. Éstas, más que una reacción frente al excesivo refinamiento de la época ilustrada, como han interpretado algunos historiadores de la civilización, suponen una manera incorrecta de entender la naturaleza humana. A fuerza de conformar al hombre a la naturaleza quieren presentarlo como fruto de ésta, cuando en realidad es un producto de la historia. En la misma línea de la denuncia ya formulada en los *Manuscritos* contra los teóricos de la Economía Política, para Marx lo que hay detrás de esta concepción es, más bien, un intento de retrotraer rasgos de la sociedad actual al pasado:

34 K. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista*, ed. cit., p. 50.

35 Ibídem, p. 96.

36 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858.* Siglo XXI ed., México, 1989, Introducción, p. 3. La expresión se repite en *El capital. Crítica de la economía política*. FCE. México, 1978, 3 vols.; vol. I, p. 41: "ya que la economía política gusta tanto de las robinsonadas, observemos ante todo a Robinson en su isla".

> "En realidad, se trata más bien de una anticipación de la «sociedad civil» que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII -que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia"[37].

De esta forma se ignora el carácter social del individuo y su producción. Para Marx, el individuo sólo puede individualizarse en la sociedad y, en consecuencia, aparece siempre integrado dentro de un todo mayor, sea la familia, la tribu o la comunidad. Sólo dentro de la "sociedad civil" desarrollada en el siglo XVIII, la época en la que paradójicamente se cree que las relaciones sociales se han universalizado en mayor medida que en ninguna otra, se concibe al hombre aislado y perseguidor de unos fines tan particulares que las relaciones con los demás sólo son consideradas como medios.

Asimismo, la producción no existe en abstracto, sino en un estadio determinado del desarrollo social. Cada época histórica posee sus propias características, aunque comparte con el resto ciertos rasgos. Si se quiere llevar a cabo un análisis correcto de la producción hay que advertir desde el comienzo ante qué época de la producción estamos. De lo contrario se corre el riesgo de caer en el error que Marx reprocha a los economistas de su época: el de "introducir subrepticiamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto"[38]. Desde esta perspectiva se entiende que tomen el capital como "una relación natural, universal y eterna" y la propiedad privada (frente a la *no-propiedad*) como la forma por excelencia de la apropiación, ignorando -dice Marx- no sólo el papel importante que durante largo tiempo ha jugado la propiedad común, sino que ésta es la forma primigenia de propiedad. En definitiva, como toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc., es necesario estudiar las distintas formas de producción existentes para poder comprender la evolución histórica.

Por este motivo, además de las numerosas referencias aisladas que existen en los *Grundrisse*, Marx va a dedicar un capítulo específico de los mismos al análisis de las formas que preceden a la producción capitalista. La relevancia de este apartado no debe ser ignorada, pues de los *Grundrisse* no se puede decir, como se ha dicho de los *Manuscritos*, que se trata de una obra de juventud; por el contrario, corresponden a la madurez de Marx, son inmediatamente anteriores a la redacción de *El capital* durante la década de 1860. Aunque el objetivo específico de los *Grundrisse* es analizar "la moderna producción burguesa"[39], y

37 Ibídem, pp. 3-4.

38 Ibídem, p. 7.

39 Ibídem, p. 5.

precisamente por ello, Marx desea mostrar cómo ésta es sólo una de las formas que ha adoptado a lo largo de la historia el hombre para producir. En la medida en que es un resultado histórico y no una determinación natural, es posible esperar o provocar su transformación, y Marx explica el camino que ha de adoptar ésta.

En segundo lugar, los *Grundrisse* muestran la influencia de Hegel en Marx. Tratándose de una obra de madurez, este detalle dista de resultar anecdótico. Pero, además, en esta obra se mezclan sin dificultad la economía, la filosofía, la sociología y la política, lo cual demuestra que no es posible abordar el trabajo de Marx, ni siquiera el del Marx maduro, al margen de su formación filosófica juvenil y sin tener muy presentes conceptos que ya aparecían en obras como los *Manuscritos*[40].

En tercer lugar, y centrándonos en lo que es el objeto de estas líneas, en los *Grundrisse* aparece el tratamiento más sistemático, amplio y positivo del comunismo primitivo que es posible localizar en los escritos de Marx; pero, además, se introduce una novedad significativa respecto de sus textos anteriores: entre el modo de producción que determina la tribu y el capitalismo se distinguen varias formas de producción, apareciendo el sistema asiático u oriental junto con el antiguo y el germánico. Marx también alude al sistema eslavo, que parece compartir características básicas con el asiático, aunque sin caer en sus formas despóticas.

Dos rasgos fundamentales de la producción capitalista son la subordinación del trabajo al dinero y la separación del trabajo de las condiciones objetivas de su realización, es decir, respecto al medio de trabajo y al material de trabajo. Estas condiciones alienantes no existen cuando el trabajador tiene una existencia objetiva, independiente del trabajo, de manera que se produce la unidad del trabajo con sus supuestos materiales. Esto es, que el trabajador se siente consigo mismo como señor de las condiciones de su realidad. El requisito para que se dé esta situación es la propiedad de la tierra. Cuando el individuo participa de ésta junto con otros, no se siente trabajador sino propietario o copropietario. En estas condiciones, su trabajo no se encamina a la creación de valor, sino que tiene por finalidad su mantenimiento y el de su familia, así como el de la comunidad de la que forma parte[41].

Tal y como Marx lo narra, este proceso ocurre de la siguiente forma: el comunismo primitivo tendría como base la familia o la reunión de varias familias en una tribu. Estas tribus llevarían una forma de vida nómada hasta que se asientan en un lugar determinado y pasan a explotar la tierra de una manera colectiva. Surge así la horda o comunidad de sangre, de idioma, de costumbres, etc. Esta entidad comunitaria "es el primer supuesto de la *apropiación de las condiciones objetivas* de su vida y de la actividad de auto reproducción y de objetivación de ésta"[42], que se expresa en la actividad de los hombres como pastores, caza-

40 M. Nicolaus, "El Marx desconocido", en K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, ed. cit., pp. XXXVII-XXXVIII: "Los entusiastas de Hegel y los partidarios de Ricardo también encontrarán estimulante el trabajo o, a la inversa, igualmente frustrante, ya que los *Grundrisse* son, por así decirlo, la glándula pineal a través de la cual estos dos grandes antecedentes de Marx se entregan a una ósmosis recíproca...[...] Pese a que no hemos examinado este problema en detalle, el lector de los *Grundrisse* encontrará una línea directa de continuidad que se remonta a muchas de las ideas de los *Manuscritos de 1844*".

41 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, ed. cit., pp. 433-434.

42 Ibídem, p. 434.

dores, agricultores, etc. En esta situación, la tierra aparece no sólo como el lugar en que se asienta la horda, sino como un gigantesco taller que proporciona al hombre los medios y materiales de trabajo. Nada tiene de extraño, pues, que los hombres, en tanto que miembros de la comunidad, se sientan propietarios. El contractualismo, sobre todo en su versión lockeana, había atribuido al trabajo la creación de propiedad[43]. Marx va a refutar esta visión que se encuentra en la base de la ideología del individualismo posesivo burgués[44]; según Marx no es el individuo el que crea, a través del trabajo, la propiedad, sino que ésta es parte de una sociedad en la que se integra como miembro (propietario) y que al mismo tiempo trabaja.

Sin embargo, el cambio en las formas de producción, incluyendo dentro de éstas la propia reproducción de los individuos, hace que la propiedad comunitaria evolucione de diversas formas. En el sistema asiático u oriental, donde es producto de una combinación de manufactura y agricultura dentro de la pequeña comunidad, que de este modo se vuelve enteramente autosuficiente[45], puede adoptar dos maneras. En la primera, puede mantenerse la propiedad comunitaria con individuos que trabajan independientemente dentro de estas comunidades, junto con su familia, en las tierras que les han sido asignadas; esta es la forma que adoptan las comunidades eslavas, las rumanas, etc. En la segunda, la unidad de la comunidad se extiende hasta incluir el carácter colectivo del propio trabajo; éste es el caso de México, Perú, los antiguos celtas o algunas tribus de la India. Marx considera que este segundo sistema de producción y propiedad colectiva es una forma secundaria que se produce a partir de la conquista de tribus que conocieron la propiedad común y la producción colectiva en la forma antigua y más simple[46].

Tal vez no sea irrelevante señalar que, mientras que la forma eslava puede evolucionar hacia la prestación personal, la forma asiática propiamente dicha "es necesariamente la que se mantiene con mayor persistencia y duración"[47], presentándose integrada dentro de una unidad mayor, a la que dedica parte de su excedente para fines económicos, sociales, militares, etc., y que suele adoptar el despotismo como forma de gobierno.

La segunda forma o forma antigua, es producto de una vida histórica más dinámica que las anteriores. Tiene también como supuesto la entidad comunitaria, pero los individuos no son meros accidentes o componentes naturales de la misma. Aquí la ciudad es la sede de los campesinos-propietarios de la tierra, que aparece como territorio de la ciudad, no como la aldea que era accesorio de la tierra. En este sistema existe la propiedad privada de la tierra por parte del individuo, aunque éste sólo puede ser propietario en tanto que miembro de la comu-

43 J. Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Ed. J. Abellán. Espasa-Calpe. Madrid, 1991, *Segundo Ensayo*, parágrafo 27: "Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenezcan a todos los hombres en común, con todo, cada hombre es *propietario* de su propia *persona*, sobre la cual nadie, excepto él mismo, tiene ningún derecho. Podemos añadir a lo anterior que el *trabajo* de su cuerpo y la *labor* de sus manos son también suyos. Luego siempre que coja algo o lo cambie del estado en que lo dejó la naturaleza, ha mezclado su *trabajo* con él y le ha añadido algo que le pertenece, con lo cual, lo convierte en *propiedad* suya".

44 C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Fontanella. Barcelona, 1970.

45 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, ed. cit., p. 435.

46 Ibídem, p. 451.

47 Ibídem, p. 446.

nidad que es la que conquista y garantiza como reunión de propietarios, el mantenimiento de las propiedades individuales. Los individuos mantienen sus vínculos organizándose militarmente, y esto genera diferenciaciones que se manifiestan en la forma de linajes superiores e inferiores, aumentando a su vez por la mezcla con tribus sojuzgadas.

La tercera forma es la germánica. El núcleo básico de ésta no es la comunidad como propietario efectivo, ni la pertenencia a la ciudad como requisito de la propiedad privada, sino que "el todo económico está contenido en cada casa individual, la cual constituye para sí un centro autónomo de la producción (manufactura sólo como ocupación doméstica accesoria de las mujeres, etc.)"[48]. Las viviendas aisladas se asocian ocasionalmente con las que pertenecen a la misma tribu para la guerra, la religión, la resolución de problemas legales y, en definitiva, para garantizar la seguridad mutua. El dinamismo de este sistema queda patente en las continuas comparaciones que Marx establece con los otros modos de producción, así, por ejemplo:

> "La historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura; la historia asiática es una especie de unidad indiferente de ciudad y campo (en este caso las ciudades verdaderamente grandes deben ser consideradas meramente como campamento señorial, como una superfetación sobre la estructura propiamente económica); la Edad Media (época germánica) surge de la tierra como sede de la historia, historia cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo; la historia moderna es urbanización del campo, no, como entre los antiguos, ruralización de la ciudad"[49].

En los *Grundrisse*, estas formas que surgen a partir de la comunidad primitiva no son sucesivas; pueden coexistir unas con otras, como es el caso de la forma asiática. También alguna de ellas, como el desarrollo de la forma germánica que llamamos feudalismo, puede dar origen al capitalismo. Lo importante desde el punto de vista que aquí interesa es que en mayor o menor medida en todas estas formas que preceden al capitalismo hay, por una parte, una apropiación de la condición natural del trabajo, es decir, el individuo ve el trabajo como algo suyo, como naturaleza, en la misma medida que su piel, sus órganos y sentidos, etc.; por otra parte, el comportamiento que implica esta forma natural de entender el trabajo está mediado por la existencia del individuo como miembro de una comunidad. A este respecto, Marx advierte que "así como un individuo aislado no podría tener lenguaje, tampoco podría tener propiedad del suelo"[50].

El trabajo como interacción del hombre con la naturaleza exige la apropiación de la tierra pero, contra lo que ha dado por supuesto la economía burguesa, esa apropiación no es sinónimo de propiedad privada. Por el contrario, que la propiedad aparezca o no como propiedad colectiva depende del mantenimiento de las condiciones objetivas de cada sistema: "la producción misma, el progreso de la población (la cual también pertenece al ámbito de la producción) suprimen gradual y necesariamente estas condiciones; las destruyen en vez

48 Ibídem, p. 443.

49 Ibídem, p. 442.

50 Ibídem, p. 445.

de reproducirlas, etc., y de ese modo se desintegra la entidad comunitaria junto con las relaciones de propiedad en que estaba basada"[51].

El hombre se aísla, pues, a través del proceso histórico. Este proceso llega a su culminación con "la relación entre trabajo asalariado y capital"[52]. Bajo la economía burguesa, el obrero sólo está presente de una manera subjetiva, ha perdido su propiedad y las relaciones con el medio natural que ésta imponía. Lo que eran las condiciones objetivas de producción (suelo, material en bruto, medios de subsistencia, instrumento de trabajo, etc.) a las que se encontraba ligado el trabajador se separan de éste y pasan a existir, contrapuestas a él, bajo la forma de capital. Todo el proceso tiene lugar no porque el capital cree las condiciones objetivas de la producción y las brinde a los trabajadores despojados de ellas; más bien, lo que ocurre es que a partir de la creación y acumulación de dinero que da origen al capital se despoja de estas condiciones a los individuos. Un ejemplo del propio Marx bastará para entender el proceso: el mercader

> "hace trabajar para sí más tejedores e hilanderos, que hasta ese momento trabajaban en el tejido y el hilado como actividad accesoria de la agricultura, de tal modo que convierte su actividad accesoria en ocupación central; pero de ahí en adelante está más seguro de ellos y los ha convertido en trabajadores asalariados bajo su imperio. Mudarlos entonces de sus lugares de origen y reunirlos en una casa de trabajo es un paso posterior. En este simple proceso se ve claramente que el capitalista no ha preparado material en bruto, ni instrumento, ni medios de subsistencia para los tejedores e hilanderos. Todo lo que él ha hecho es limitarlos cada vez más a un tipo de trabajo, en el cual se vuelven dependientes de la venta, del *comprador*, del *comerciante* y finalmente sólo producen *para* y *por intermedio* de él. Originariamente éste sólo compraba trabajo a través de la compra del producto: no bien los trabajadores se han limitado a la producción de este valor de cambio y, por consiguiente, deben producir valor de cambio inmediato, intercambiar todo su trabajo por dinero para poder seguir existiendo, caen bajo el imperio del comerciante y finalmente desaparece también la apariencia de que ellos le *vendan* a él sus productos"[53].

Marx considera que el hombre "aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*", pero no como un sujeto político[54]. Con ello quiere indicar que en los períodos donde se dan formas comunitarias de vida, el individuo aparece como propietario, con una existencia objetiva, pero sometido a la entidad comunitaria y carente de autonomía[55]. Por tanto, hay que entender estas viejas formas de vida como naturales frutos del proceso histórico que, al ser producto de un desarrollo limitado de las fuerzas pro-

51 Ibídem, p. 446.

52 Ibídem, p. 449.

53 Ibídem, p. 471.

54 Ibídem, p. 457.

55 S. Avineri, *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. CEC. Madrid, 1983, p. 166: "la propiedad tribal, en su forma comunal y cooperadora, es un factor socialmente limitante, que frena el poder individual a desentenderse de la generalidad de la sociedad y a establecerse como interés egoísta distinto del interés social general".

ductivas, dan origen a formas restrictivas de la personalidad. No hay en ellas un desarrollo libre y pleno del individuo ni de la sociedad. El desarrollo de las fuerzas productivas al disolver estas comunidades disuelve la existencia objetiva del ser humano, pero simultáneamente pone las bases para su reconocimiento como sujeto político.

El estado natural que constituye la comunidad primitiva, no es objeto de idealización por parte de Marx; no hay propiedad privada, no hay una consideración del hombre como objeto, pero sí hay conciencia del insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas y de la falta de capacidad política del individuo. Sólo el relativo mal que supone el desarrollo de las fuerzas productivas dentro de la sociedad burguesa pondrá las bases para una nueva forma de producción en la que el individuo alcanzará su plena capacidad política[56].

Como ocurría en los *Manuscritos*, también en los *Grundrisse* la historia de la humanidad es interpretada como un proceso en el que la especie humana se ve progresivamente condenada a sufrir dosis mayores de explotación. Pero, este proceso de negación, cuyo punto de inflexión máximo es el capitalismo, será negado en sí mismo y superado. La superación no será una simple vuelta al estado de naturaleza, sino que representará la asunción de lo que de valioso hay en el mismo (la forma del trabajo) sin sus limitaciones, esto es, junto con la riqueza material generada bajo las nuevas formas de producción. En estas condiciones, el hombre desarrollará plenamente su personalidad, sin gregarismos de ningún tipo. Marx lo expresa con claridad:

> "la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa, o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medida con un patrón *preestablecido*? ¿[Qué, sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿[Como resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa -y en la época de la producción que a ella corresponde- esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la

56 F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Planeta. Barcelona, 1992, p. 176, insistirá en esta cuestión: "La tribu era la frontera del hombre, lo mismo contra los extraños que para sí mismo: la tribu, la gens, y sus instituciones eran sagradas e inviolables, constituía un poder superior dado por la naturaleza, al cual cada individuo quedaba sometido sin reserva en sus sentimientos, ideas y actos. Por más imponentes que nos parecen los hombres de esa época, apenas si se diferenciaban unos de otros; estaban aún sujetos, como dice Marx, al cordón umbilical de la comunidad primitiva".

destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo. Por eso el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el [mundo] moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*"[57].

5. ÚLTIMOS CAMBIOS EN EL "ESTADO DE NATURALEZA" MARXISTA

Las mismas formas que se estudian en los *Grundrisse* aparecen citadas en el *Prólogo* de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), donde Marx alude a que en la formación económica de la sociedad se distinguen varias épocas de progreso, que son "el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués"[58].

También en *El capital* volverá a analizar la evolución de las sociedades, repitiendo afirmaciones ya vistas; así, la cooperación entre los miembros de la tribu, su propiedad colectiva y la ausencia de individualismo aparecen como los rasgos de la comunidad primitiva, frente a la forma de producción capitalista[59]. Su "comunismo elemental"[60] finaliza con la progresiva división del trabajo que se produce dentro de la familia, que conduce a la variación de su modo de producción, forma de vida y productos[61]. A partir de esta diversidad comienza el intercambio de mercancías, verdadero punto final de la comunidad[62].

Sin embargo, el interés de Marx por el comunismo primitivo después de publicado el Libro I de *El capital* en 1867 fue en aumento, y se puede asociar con su dedicación a la historia de Rusia y las posibilidades de una revolución en este país. Por tanto, hay que relacionarlo, primero, con el modo de producción asiático, esto es, con la supervivencia de formas de producción comunitarias bajo el control y supervisión de déspotas que hacen las veces de estado y, segundo, con un potencial elemento de apoyo a la revolución allí donde la inexistencia de industria hacía improbable el paso a una sociedad comunista: Rusia y Oriente.

Desde esta perspectiva, en Rusia básicamente se trataría de lo siguiente: la comunidad aldeana rusa, el *mir* o la *obshchina*, era la base de una discusión entre populistas (*narodniki* o *narodniks*) y marxistas. Los primeros creían que la comuna rural podría ser el germen de un futuro socialismo que hiciera innecesario el paso por el capitalismo (que Marx en varias cartas a autores rusos consideró condición no universal, sino válida sólo para Europa occidental[63]); la opinión de Marx (hay que insistir en que expresada sólo en cartas pri-

57 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, ed. cit., pp. 447-448.

58 K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Progreso. Moscú, 1973, 3 vols.; vol. I, p. 518.

59 C. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, ed. cit., vol. I, p. 270.

60 Ibídem, vol. III, p. 769.

61 Ibídem, vol. I, p. 286.

62 Ibídem, vol. I, p. 51.

63 F. J. Martínez Martínez, "Las concepciones antropológicas de Marx y Engels", en *Papeles de la F.I.M.*, 1, 1994, p. 114. También N. Levine, "Dialectical Materialism and the mir", en *Berkeley Journal of Sociology*, 18, 1973-4, p. 102.

vadas) no fue compartida por los marxistas rusos, ni por Engels, que tras haberla aceptado inicialmente, se desdijo en un escrito posterior (1894). Marx consideraba que el *mir* podía servir como fuente de regeneración social a una Rusia que, debido a su atraso, era un lugar privilegiado tanto social como tecnológicamente. Igual que podía adoptar las técnicas occidentales desarrolladas durante largos períodos de tiempo sin pasar por las etapas que han sido necesarias en Occidente, en el campo de la evolución social podía evitar los horrores del capitalismo y desarrollar la comuna rural como sistema productivo universal[64]. El supuesto de que el *mir* era una forma de comunismo primitivo demostró ser, sin embargo, un gran error y, dado el desarrollo imparable del capitalismo, hacia finales del siglo XIX la cuestión había dejado de ser significativa.

No obstante, fuera por el interés que despertaba la situación rusa o por perfilar los estadios primeros de evolución de la humanidad, lo cierto es que Marx se había preocupado de estudiar y comentar numerosos libros de antropólogos e historiadores antiguos que fueron publicados desde 1870 hasta su muerte en 1883. En concreto, son conocidas y existen numerosos comentarios, resúmenes y cuadernos de notas sobre las obra de Maurer, Phear, Maine, Lubbock, Kovalevsky y otros etnólogos evolucionistas, pero es, sobre todo, Lewis Henry Morgan, el autor de *La sociedad primitiva*, el que más le atrajo y en el que creyó ver una confirmación de sus tesis.

El contenido de los extractos realizados por Marx sobre la obra de Morgan y los otros autores era conocido por el uso que Engels le dio en *El origen de la familia*. De los elogios vertidos en esta obra al texto de Morgan deriva la extraordinario consideración en que la tuvieron los comunistas, y que se expresa en la forma de ediciones múltiples de su obra, su consideración como clásico del pensamiento científico, las peregrinaciones a su tumba en Rochester (Estado de Nueva York), etc.[65]. Aunque, según Engels, "Marx se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto, puedo llamarlo nuestro) análisis materialista de la historia, para esclarecer así, y sólo así, todo su alcance"[66], es más que probable a la luz de las numerosas lecturas y resúmenes realizados a lo largo de sus últimos años que quisiera ir más allá del libro de Morgan, fuera para escribir una obra sobre los orígenes primitivos de la humanidad o para integrar ese material en un libro sobre otro tema; nada definitivo puede establecerse al respecto, pero lo cierto es que Marx trataba de buscar en estas lecturas la evidencia de una comunidad donde la explotación estaba ausente. Su idea era que los escritos de estos antropólogos proporcionaban evidencias científicas, no ideológicas o ingenuas, sobre el modo de sociedad que existió en las tribus primitivas. En este contexto hay que situar su atención a la obra de Morgan.

Al igual que Marx, también Morgan pensaba que el hombre reconstruiría el modelo comunitario una vez que superara la deformación a la que lo había sometido el estado de civilización. Marx, sin embargo, se diferencia de Morgan en que considera que este proceso

64 L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro.* Alianza Ed., Madrid, 1985, pp. 319-320.

65 C. Lisón Tolosana, "Prólogo" a L. H. Morgan, *La sociedad primitiva*. Ed. Ayuso/Ed. Pluma. Madrid/Bogotá, 1980, pp. 58-59.

66 F. Engels, "Prefacio a la primera edición" (1884) de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ed. cit., p. 27.

se realizará a otro nivel que en la sociedad primitiva[67]. En este sentido, Morgan vendría a mantener una posición similar a la de los socialistas utópicos, imaginando un retorno a formas sociales propias del pasado; Marx, por el contrario, mantendría hasta su muerte una concepción más dinámica de la sociedad, según la cual los antagonismos sociales no vuelven a manifestarse bajo la misma forma. Desde este punto de vista seguía siendo válida, casi cuarenta años después, la crítica que había realizado en los *Manuscritos* y en *El manifiesto comunista* al "comunismo grosero e irreflexivo" de los socialistas utópicos; un comunismo que, como hemos visto, consideraba que podía ser visto más como la expresión de la "envidia general" que como un intento de devolver al hombre su personalidad.

Dicho sea de paso, aunque su obra no carece de importancia, Engels es en gran parte responsable de un cúmulo de errores en torno a la consideración de la obra de Marx sobre las sociedades precapitalistas. En primer lugar, equiparó las aportaciones de Marx y las de Morgan sobre estas sociedades, al utilizar en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* expresiones como "En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose de ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx"[68]; sin embargo, Morgan distaba de ser un materialista, y su teoría estaba plagada de supuestos idealistas. En segundo lugar, hizo desaparecer el modo asiático de producción de las formas de evolución social que señaló en *El origen de la familia*, con lo que, en tercer lugar, dio pie a su olvido por parte de la ortodoxia soviética a partir de finales de los años veinte. Stalin no lo cita en su *Materialismo dialéctico e histórico* (1938), la Biblia del marxismo soviético, porque a) era incompatible con su esquema de evolución unilineal de las sociedades que pretendía tener validez universal; b) porque con su supuesto estancamiento rompía con la idea de progreso necesario de la humanidad, y c) porque tal y como era descrito por Marx, escondía sospechosos paralelismos con el tipo de estado despótico que estaba construyendo el propio Stalin. Sólo a partir de los años cincuenta, coincidiendo con la publicación de los *Grundrisse*, el debate sobre el modo de producción asiático volvería a ser planteado sin cortapisas[69]. Existen, por tanto, buenas razones para afirmar, como se ha hecho[70], que al menos en cuanto guarda relación con las sociedades precapitalistas, Marx y Engels representan interpretaciones diferentes.

Si volvemos al propio Marx, creo que estamos en condiciones de sostener que éste fue desarrollando una antropología filosófica más o menos explícita desde sus primeros escritos (el Marx juvenil); en sus trabajos posteriores intentó establecer los fundamentos de esta antropología sobre bases materiales (la producción social, el modo de producción, etc.); por último, durante los últimos años de su vida, buscó dar confirmación científica a

67 L. Krader, "Introducción" a *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Ed. Pablo Iglesias/Siglo XXI. Madrid, 1988, p. 22.

68 F. Engels, "Prefacio a la primera edición" (1884) de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ed. cit., p. 27.

69 M. Godelier, *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Laia. Barcelona, 1975, y *Esquemas de evolución de las sociedades*. M. Castellote editor. Madrid, 1972; de especial relevancia sobre este tema, el cap. noveno de K. A. Wittfogel, *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario.* Guadarrama. Madrid, 1966.

70 N. Levine, "Anthropology in the Thought of Marx and Engels", en *Studies in Comparative Communism*, 6, 1973, p. 9.

esta antropología sobre la base que le proporcionan las obras de los etnólogos evolucionistas más importantes de la época (aquí se inscriben los cuadernos de notas no publicados en su época y aprovechados por Engels para *El origen de la familia*). Lo importante, en cualquier caso, es que el intento de dotar a la antropología filosófica originaria de elementos empíricos se realiza conservando las posiciones iniciales. Tal vez quepa ver en esta actitud un reflejo de esa mezcla de voluntarismo y cientifismo que se da en el marxismo y que, dicho sea de paso, permitiría explicar el cambio de postura "ilógico" a favor de una revolución en Rusia sin una base proletaria que fuera capaz de llevarla a cabo[71].

6. CONCLUSIÓN: EL "ESTADO DE NATURALEZA" EN MARX

Hay, pues, en Marx un tratamiento del estado originario de la humanidad que continúa la tradición ilustrada y utópica, pero con un cambio en los contenidos asignados al mismo. El estado de naturaleza marxiano coincide con el tratamiento de sus predecesores en ser fundamento y guía de cuanto ha de venir; en este sentido, todo está en la comunidad primitiva, incluso las condiciones para su superación. Pero, lo que está en el estado de naturaleza no anticipa la sociedad actual, sino la sociedad ideal: el comunismo que habrá de venir no es sino un estado de naturaleza idealizado que reproduce las condiciones favorables que aquel tuvo y se supone que las mejorará a su vez. De aquí procede el juego de paralelismos en los contenidos que enuncian tanto la semejanza como la diferencia: el trabajo volverá a ser gozoso, pero respetará la individualidad del hombre; la producción será de nuevo útil, pero mayor que nunca; los vínculos humanos se estrecharán, pero sin llegar a atenazar; etc. En definitiva, la compleja consideración marxista del estado de naturaleza que representaba el comunismo primitivo se puede achacar a varias causas:

1. El estado de naturaleza marxiano o comunismo primitivo daba sentido a la enajenación del trabajo y la explotación del hombre; Marx necesitaba presuponer una prehistoria de la humanidad en la que el hombre no se viera privado de su ser auténtico. Esta forma de vida sirve de fundamento a la crítica de las condiciones actuales, pero a la vez, Marx no deja de reconocer que las necesidades materiales del hombre se satisfacen mejor bajo los supuestos productivos introducidos por el capitalismo.
2. El arcaísmo implícito en la idea de vuelta al estado de naturaleza; el antiindustrialismo con el que algunos de los predecesores de Marx concibieron el estado ideal de la humanidad, le llevó no sólo a criticar su forma de entenderlo, sino, sobre todo, a exagerar el alcance de sus desavenencias. Sin embargo, ya hemos visto que algunos socialistas utópicos fueron conscientes de la necesidad de aprovechar el progreso tecnológico para favorecer a la clase obrera.
3. Marx se distancia también de las hipótesis dieciochescas (las "robinsonadas") del estado de naturaleza. Su reparo a las mismas se basa fundamentalmente en tres factores: a) conciben al hombre como un ser aislado; b) prestan escasa o nula atención a la producción material, y c) son utilizadas de forma espuria por parte de los teóricos de la Economía Política. Esta visión crítica del estado originario de la humanidad tal y como había

71 A. Gouldner, *Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría.* Alianza Ed., Madrid, p. 265: "La presión de la revolución en Rusia hizo que Marx y Engels quitasen el cerrojo –pero no abrieran realmente- a la puerta para un marxismo totalmente voluntarista y crítico que volviese la espalda a los severos requisitos estructurales de su propio marxismo científico".

sido imaginado por los pensadores ilustrados le servirá como punto de partida de su propia concepción; la comunidad primitiva marxiana se caracterizará por estar constituida por hombres viviendo en la sociedad que constituye su familia, produciendo con los medios que están a su alcance en esa época, y preocupados exclusivamente por satisfacer las necesidades de su comunidad, no por enriquecerse.

4. El trabajo es algo más que una forma de apropiación o supervivencia; desde el punto de vista de Marx, el trabajo es una forma de relación y confraternidad del hombre con otros hombres de su tribu o comunidad, y del hombre con la naturaleza. Esta concepción le permite mostrar que la despersonalización del trabajo y del trabajador en la sociedad capitalista, denunciada tempranamente en los *Manuscritos*, no es un fenómeno natural ni originario, sino producto de las circunstancias históricas.
5. También la propiedad privada se ve afectada por la consideración marxista del pasado, que la relega a una forma de organización social no originaria, ni necesaria.
6. Una de las razones para la creciente atención marxista hacia las formas de vida comunitarias era su posible supervivencia en épocas posteriores. La hipótesis del comunismo primitivo supuestamente materializado en algunas instituciones contemporáneas, como el *mir* ruso, permitió a Marx y sus seguidores suponer que era posible quemar etapas en la transición al socialismo.
7. Marx postulaba una vuelta al comunismo primitivo, pero superando su simplismo e ingenuidad: la sociedad sin política. Sin embargo, basta recordar el tantas veces citado pasaje de *La ideología alemana* [72], para apreciar que esta sociedad era algo muy parecido, si no igual, al comunismo primitivo. Mas, por otra parte, "el comunismo que llegará con la terminación de la sociedad de clases estará construido sobre un desarrollo previo refinado y complejo. Es claro que no toda la división y articulación de la actividad será abolida por la abolición de la propiedad de los medios de producción. Marx no puede creer esto, porque entonces el comunismo sería una regresión antes que un progreso. En otras palabras, parece probable que algunos aspectos de la división del trabajo sobrevivirán en la sociedad comunista"[73]; en consecuencia, se hace difícil aclarar si la alienación será definitivamente superada bajo el nuevo comunismo.

72 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 30: "La división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de que, mientras los hombres viven en una sociedad formada espontáneamente, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo espontáneo, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos".

73 J. M. Maguire, *Marx y su teoría de la política*. FCE. México, 1984, p. 254.

ARTÍCULOS Y ENSAYOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 13 (Junio, 2001). Pp. 107-119**

La recepción de Dewey en España y Latinoamérica

Dewey's Reception in Spain and in Latin America

Jaime NUBIOLA y Beatriz SIERRA

Universidad de Navarra y Universidad de Oviedo, España

RESUMEN

Después de décadas de un cierto olvido sobre el educador norteamericano John Dewey (1859-1952) y sobre su contribución a la filosofía y a la teoría de la educación, comienza a advertirse que su pensamiento no sólo es importante para la comprensión del siglo XX, sino que Dewey, junto con Peirce y con los otros pragmatistas clásicos norteamericanos, va a ser un pensador clave para el siglo XXI. Pensamos que esto es especialmente válido para los países de habla española. Queremos aventurar que el proceso gradual de democratización de España y muchos países latinoamericanos explica, en buena medida, el actual redescubrimiento de Dewey. El objetivo de este trabajo consiste en describir sumariamente la relación de Dewey con España y Latinoamérica, como forma también de mostrar la actualidad de su pensamiento y su efectiva incidencia en la configuración del mundo educativo hispánico.

Palabras clave: Dewey, nueva educación, pragmatismo, democracia.

ABSTRACT

After decades of neglect of Dewey and of his contribution, there is a strong feeling not only that his conception of things is important to understand the century that came to a close, but that Dewey -along with Peirce and other American classical pragmatists- may very well prove to be a key thinker for the XXIst century. More specifically, we think that this is especially true for the non-English speaking countries, and in particular for the Hispanic world. With a big stroke of the brush it may be said that the gradual process of democratization of Spain and of some of the countries of Latin America is in some sense related to the rediscovery of Dewey. The aim of our paper is to describe Dewey's relationship to Spain and the Hispanic world. It includes inevitably a number of names and facts, but our intention is also to highlight some ideas of Dewey, which had the greatest impact on Spanish culture.

Key words: Dewey, new education, pragmatism, democracy.

Recibido: 14-04-2001 • Aceptado: 10-05-2001

"Bien, ustedes dirán España es España y América es América"
J. Dewey, *The Leon Trotsky Inquiry*, 1937, L11, 327.

Después de décadas de un cierto olvido general sobre el educador norteamericano John Dewey (1859-1952) y sobre su contribución a la filosofía y a la teoría de la educación, comienza a advertirse por muchos lados que su pensamiento no sólo es importante para la comprensión del siglo XX, sino que Dewey, junto con Peirce y con los otros pragmatistas clásicos norteamericanos, va a ser un pensador clave para el siglo XXI[1]. Se trata probablemente de otro signo del resurgimiento general del pragmatismo que encontramos en la actualidad en muchas disciplinas y en nuestra cultura en general[2]. Este redescubrimiento de Dewey no se ha dado sólo en los Estados Unidos, sino que también se está produciendo en los diversos países europeos[3]. Pensamos que esto es válido no sólo para los países de habla inglesa y los países europeos estudiados en la reciente compilación *Dewey and European Education. General Problems and Case Studies*, sino que, en particular, es de aplicación al mundo hispánico. Además, en estas páginas queremos aventurar que el proceso gradual de democratización de España y muchos países latinoamericanos explica, en buena medida, el actual redescubrimiento de Dewey en nuestro ámbito.

El objetivo de este trabajo consiste en describir sumariamente la relación de Dewey con España y Latinoamérica, como forma también de mostrar la actualidad de su pensamiento y su efectiva incidencia en la configuración del mundo educativo hispánico. Con este propósito, nuestra exposición está dividida en tres secciones: 1) una presentación de la temprana recepción de Dewey en España hasta la Guerra Civil (1936-39), enfatizando su papel en el movimiento de renovación pedagógica; 2) una descripción de su influencia durante la segunda mitad del siglo en Latinoamérica, junto con un intento de explicar el eclipse de su reconocimiento, y, finalmente, 3) una evaluación del reciente resurgimiento general del pragmatismo en el mundo de habla hispana.

1. LA RECEPCIÓN DE DEWEY HASTA LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA

Se ha dicho que era un honor de España el haber sido el primer país en el que se publicó una traducción de Dewey, pocos meses antes de la publicación de la traducción japonesa de *Outlines of a Critical Theory of Ethics* por Tokuzo Nakajima[4]. Según varios autores habría sido Domingo Barnés, miembro de la Institución Libre de Enseñanza, el traductor al español de *The School and Society*, escrita por Dewey en el año 1899, publicada por la Librería Francisco Beltrán de Madrid en 1900. En un documentado trabajo en la *Revista Española de Pedagogía*, Miguel Pereyra-García reiteraba esta afirmación y daba noticia en

1 Los autores agradecemos la ayuda de los profesores Antón Donoso, Juan Carlos Estrada y Javier Laspalas en la preparación de este trabajo y la hospitalidad de *Utopía y Praxis Latinoamericana* para darlo a conocer a una audiencia hispanohablante. Una primera versión oral fue presentada en el congreso *Democracy and Education in the XXIst Century: John Dewey's Challenge and Influence*, celebrado en Cosenza, Italia, en abril del 2000.

2 R. Bernstein, "The Resurgence of Pragmatism", *Social Research* 59 (1992) pp. 813-840.

3 J. Oelkers y H. Rhyn, eds., *Dewey and European Education. General Problems and Case Studies*, Kluwer, Dordrecht, 2000.

4 A. Donoso, "The Influence of John Dewey in Latin America", inédito, 26 págs. mecanografiadas, 1998, p. 3.

una nota a pie de página de las fuentes en que se basaba, al mismo tiempo que expresaba su desconcierto por el hecho de que en la *Checklist of Translations 1900-67* de Dewey esta temprana traducción hubiera sido atribuida a Lorenzo Luzuriaga, otro conocido educador español, en lugar de a Barnés. Pereyra-García urgía a una investigación más pormenorizada de esa cuestión, sin que nos conste que hasta la fecha haya sido hecha por nadie[5].

Conseguimos encontrar un ejemplar de aquella temprana traducción -en la que consta que su autor es Domingo Barnés- y pudimos comprobar que el libro no lleva fecha de publicación, pero las referencias contextuales -los anuncios de las guardas- muestran con claridad que el libro no fue impreso antes de 1915. Más adelante, encontramos la primera conferencia de *The School and Society* traducida al español y publicada en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* en mayo de 1915 (39, nº 662, 129n), que contiene una nota al pie anunciando que una traducción española del trabajo completo aparecería pronto. Las dudas sobre este puzzle quedaron del todo disipadas cuando encontramos en *El Sol* del 22 de abril de 1918 un texto precisamente de Luzuriaga -el supuesto traductor, según la *Checklist* oficial- bajo el título "La pedagogía de Dewey. La educación por la acción" que suministra valiosos detalles sobre la recepción de los textos de Dewey en España. Dice así:

> Los trabajos pedagógicos más importantes de Dewey son: "My Pedagogic Creed", 1897, traducido recientemente en los "Quaderns d'Estudi", de Barcelona; "La escuela y la sociedad", 1899, traducido al castellano también *hace poco tiempo por D. Barnés* (de esta obra ha aparecido en inglés una segunda edición muy ampliada el año último); varios trabajos sueltos, algunos de ellos reunidos y traducidos al francés con el título de "La escuela y el niño" (publicaciones del Instituto J. J. Rousseau); "Las escuelas de mañana", 1916, que acaba de traducir el que esto escribe, y su última y reciente obra "Democracy and Education[6].

Con estos datos, España cede a Japón el honor de haber sido el primer país en traducir un libro de Dewey, pero esta anécdota ilustra bien una de las nociones clave del pragmatismo: para aclarar una duda, se requiere normalmente apelar a la experiencia, en este caso, al libro físico y a los testimonios de los protagonistas.

Para introducirnos en cuestiones de mayor calado, el punto verdaderamente relevante es que, desde 1915 en adelante, gracias al trabajo de Domingo Barnés y Lorenzo Luzuriaga, los artículos y libros de Dewey comenzaron a ser traducidos más o menos sistemáticamente al español y, gracias al esfuerzo personal de Eugenio d'Ors, también al catalán. Sobre esta etapa de la temprana recepción de Dewey en España, es especialmente interesante mencionar al menos tres puntos. El primero es que, como Kandel señaló en 1929, fue la influencia directa de Dewey o la influencia más general de la pedagogía americana lo que hizo extenderse las tendencias renovadoras en la educación europea durante las tres primeras décadas del siglo XX[7]. El segundo punto es que todos los trabajos de Dewey que fueron

5 M. Pereyra-García, "El principio de la actividad en John Dewey y en la Institución Libre de Enseñanza: Un estudio comparado", *Revista Española de Pedagogía* 37 (1979), p. 79.

6 *El Sol*, Madrid, 22 abril 1918, p. 8. (La cursiva es nuestra).

7 I. L. Kandel, "The Influence of Dewey Abroad", *School and Society* 30 (1929), p. 702.

recibidos, traducidos y admirados en español en esas tres primeras décadas del siglo, corresponden a educación, lo que concuerda con la tendencia general en el resto de los países europeos. El tercer punto es que la mayoría de las ideas de Dewey sobre la educación no eran, en cierto sentido, realmente *nueva*s[8] y, además, eran especialmente bien recibidas en Europa a pesar de la escasa valoración del pragmatismo por parte de los filósofos europeos. Se sentía que las ideas de Dewey eran un reflejo de las expresadas por pensadores como Rousseau, Pestalozzi, Herbart, Fröbel y sus seguidores, pero, que quizá por venir de América, sonaban como algo nuevo[9].

En nuestra opinión, el punto esencial consiste en advertir que durante la segunda y tercera décadas del siglo XX, Dewey estaba en el centro del debate pedagógico en Europa respecto al método de enseñanza y al sistema de organización escolar. Mientras en los Estados Unidos "durante los años 20 y 30 el pragmatismo de John Dewey dominaba el ámbito intelectual"[10], su influencia en Europa durante esas décadas fue insignificante en la filosofía académica, pero fue realmente poderosa en el ámbito de la educación. Como Abbagnano y Visalberghi escribieron en su manual de pedagogía, "el filósofo no contemporáneo que ha ejercido tanta influencia sobre el pensamiento, la cultura, los usos políticos y, especialmente, sobre la práctica educativa del mundo civilizado es el americano John Dewey"[11].

La nueva filosofía de la educación se encontraba arraigada en el pragmatismo norteamericano, y éste -esencialmente un producto de la filosofía académica norteamericana del siglo diecinueve- era escasamente conocido por los filósofos europeos que consideraban el pragmatismo como una peculiar tradición localista muy distante de las corrientes principales de la filosofía europea. El pragmatismo era de ordinario entendido en Europa como un 'modo americano' de abordar las cuestiones del conocimiento y de la verdad, pero de una forma del todo ajena a la discusión europea. Ante el desinterés de los filósofos por el pragmatismo, destaca todavía más el interés de los educadores europeos por el trabajo de Dewey en educación. En palabras de Brickman, "el interés europeo en la filosofía y en la práctica educativas de Dewey es un suceso destacable en la historia de la educación del siglo XX. Fue un extraño pensador americano quien tuvo la fortuna de que sus ideas fueran acogidas seriamente en el Viejo Mundo"[12].

8 Escribe Ulich en esta dirección: "La mayoría de las ideas de Dewey no son del todo nuevas para quienes están ya familiarizados con los grandes pensadores sobre la educación de los siglos dieciocho y diecinueve". R. Ulich, *History of Educational Thought*, American Book, New York, 1945, p. 318.

9 G. Biesta y S. Miedema, "Dewey in Europe: A Case Study in the International Dimensions of the Turn-of-the-Century Educational Reform", *American Journal of Education* 105 (1996), pp. 3 y 9; W. W. Brickman, "John Dewey's Foreign Reputation as an Educator", *School and Society* 70 (1949), p. 262; W. H. Kilpatrick, "Dewey's Influence on Education", en *The Philosophy of John Dewey*, P. A. Schilpp, ed., Open Court, La Salle, IL, 1951, pp. 470-473; M. Pereyra-García, ob. cit, p. 80.

10 G. Cotkin, "Middle-Ground Pragmatist: The Popularization of Philosophy in American Culture", *Journal of the History of Ideas* 55 (1994), p. 283; R. B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1991.

11 N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 635.

12 W. Brickman, Art. cit, p. 28.

Según escribe Kandel, "fue John Dewey quien se convirtió en el guía y el representante más influyente del pragmatismo, tanto en su filosofía como en su método"[13]. Como es bien sabido, Dewey fue el primero en hacer uso del pragmatismo en su acercamiento renovador a la educación. Además, Dewey probó su método en su propia escuela laboratorio creada en 1896 en Chicago. Más tarde, su método sería aplicado con carácter general en las escuelas laboratorio universitarias norteamericanas, y luego en las escuelas públicas de los Estados Unidos. Este movimiento no sólo afectó a los Estados Unidos, sino que finalmente llego a permear todo el proceso de renovación educativa en toda Europa[14].

El siguiente párrafo tomado del *Pedagogic Creed* (1897) de Dewey expresa de forma elocuente su punto de vista general sobre la educación:

> Con el advenimiento de la democracia y de las condiciones industriales modernas, es imposible predecir de una forma definitiva cómo será la civilización dentro de veinte años a partir de ahora. De ahí que resulte imposible preparar al niño para ningún conjunto preciso de condiciones. Prepararle para la vida futura implica darle dominio sobre sí mismo; implica, pues, adiestrarle de modo tal que tenga pronto y completo uso de sus capacidades; que su ojo, y su oído y su mano puedan ser instrumentos prestos a ser usados, que su juicio pueda ser capaz de comprender las condiciones bajo las cuales habrá de operar, y que sus fuerzas ejecutoras sean adiestradas para actuar de manera eficaz y económica. Es imposible alcanzar este tipo de adaptación salvo si se toman en consideración constantemente las propias capacidades, gustos e intereses del individuo, esto es, salvo si la educación queda convertida continuamente en términos psicológicos [15].

De hecho, este *Pedagogic Creed* fue traducido y publicado varias veces en España a lo largo de los años: primero en catalán por Joan Palau en 1917-18, más tarde en castellano en 1924 en *el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* y en 1926 en los *Ensayos de Educación*, editados por Barnés en La Lectura[16]. Cuando Luzuriaga lo reedita en 1931 en la *Revista de Pedagogía* se siente movido a explicar que "a pesar de los treinta y cuatro años transcurridos desde su publicación, el trabajo tiene tanta frescura y actualidad como cuando fue publicado"[17].

Las ideas de Dewey fueron muy bien recibidas por todos los que intentaban renovar el sistema tradicional español de educación. En particular, los ideales pedagógicos de la Institución Libre de Enseñanza eran bastante similares a los defendidos por Dewey. "Am-

13 I. L. Kandel, *American Education in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1957, pp. 106-107.

14 J. Oelkers y H. Rhyn, ob. cit, pp. 1-2.

15 J. Dewey, *Mi credo pedagógico (texto bilingüe)*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de León, León, 1997, p. 37.

16 *Quaderns d'Estudi* (1917), I/2, pp. 129-134 y (1918), I/4, pp. 252-259; *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (1924), XLVIII, pp. 330-331.

17 *Revista de Pedagogía* (1931), X, pp. 1-5 y pp. 74-80; A. Capitán, *Historia de la educación en España. II. Pedagogía Contemporánea* Dykinson, Madrid, 1994, p. 536.

bos, Dewey y la Institución, enfatizaban 'el principio de la actividad' o la 'educación por la acción', un método pedagógico centrado en el estudiante que requería que los estudiantes tomaran un papel activo en su propia educación"[18]. Los miembros de la Institución sentían que las ideas de Dewey estaban en sintonía con su propio movimiento. No es, por tanto, una sorpresa que la mayoría de las traducciones españolas de los trabajos de Dewey durante los años veinte y treinta fueran publicadas en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*. Además de once artículos del propio Dewey, se publicaron en el *Boletín* cuatro artículos sobre su concepción educativa por autores tan brillantes como Köhler, Claparède y el propio Domingo Barnés. Entre 1926 y 1929, Barnés tradujo ocho pequeños volúmenes de Dewey y los publicó en *La Lectura*, que al comienzo era una revista vinculada a la Institución, y más tarde se convirtió en una editorial. Las ideas de Dewey fueron también ampliamente difundidas por Lorenzo Luzuriaga a lo largo de toda su vida, pero muy especialmente desde 1922 hasta 1936 en la *Revista de Pedagogía* [19].

Para ilustrar la afinidad entre las ideas de Dewey y los ideales educativos innovadores que enarbolaba la Institución, vale la pena transcribir un texto de un eminente miembro de la Institución, Manuel Bartolomé Cossío, de 1882:

> Desarrollar la actividad, la espontaneidad y el razonamiento en el niño; estimular su iniciativa; favorecer la expansión de sus fuerzas interiores; hacer que sea no sólo partícipe, sino el principal actor de su propia educación en vez de degenerar en una rueda inerte del mecanismo escolar; que bulla en él la vida; que todo le hable; que sienta el deseo de verlo todo, de cogerlo todo, de comprenderlo todo (...) No hay resultado positivo si el niño no crea e investiga por sí. (...) El niño es un investigador; descubre relaciones que tal vez no ha visto nunca el maestro[20].

Estas palabras de Cossío fueron escritas cuarenta años antes del *Pedagogic Creed* de Dewey y expresan muy bien esa profunda afinidad entre la Institución y algunas de las ideas pedagógicas más estimadas de Dewey[21].

Por tanto, puede concluirse que hay evidencia de que Dewey fue leído y extensamente citado por los pioneros españoles de la Nueva Educación. Como Dewey, muchos intelectuales estaban interesados en la reforma de la sociedad por medio de una profunda transformación de las escuelas. Dewey sostenía que la escuela era una "comunidad embrionaria" que haría mejorar toda la sociedad haciéndola democrática y armoniosa, "la escuela es el factor democrático por excelencia"[22]. La Nueva Educación representaba una rebelión contra el formalismo, contra los métodos pasivos existentes hasta entonces y contra la unifor-

18 A. Donoso, Art. cit., p. 3.

19 E. Mérida-Nicolich, *Índice de la Revista de Pedagogía (1922-1936). (Análisis de contenido*), Eunsa, Pamplona, 1983 y *Una alternativa de reforma pedagógica: La Revista de Pedagogía (1922-1936)*, Eunsa, Pamplona, 1983.

20 M. B. Cossío, *De su jornada (Fragmentos)*, Imprenta de Blas, Madrid, 1929, pp. 218-219; cit. por M. Pereyra-García, ob. cit., pp. 81-82.

21 L. Luzuriaga, *La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1957, p. 148.

22 D. Barnés, "Prólogo", en J. Dewey, *La escuela y la sociedad*, Francisco Beltrán, Madrid, 1915, p. 6.

midad del currículo en la educación tradicional. Su núcleo consistía en devolver el centro de gravedad al niño proponiendo métodos que hicieran uso de su inclinación natural a la conversación, la interrogación, la construcción y la expresión, que pasan a ser considerados ahora como la principal fuente del proceso educativo[23].

De acuerdo con el punto de vista del pragmatismo, la función de la filosofía de la educación no es la de descubrir valores extrínsecos o universales que puedan ser incorporados a los currículos y los programas de estudio para su aprendizaje por parte de los alumnos. Por el contrario, la tarea real de la filosofía de la educación es, más bien, la de definir los procedimientos por medio de los cuales los alumnos pueden situarse en aquella posición en la que serán capaces de desarrollar sus propios valores y reconstruir sus propias experiencias en función de lo que pida cada situación, en lugar de aceptar acríticamente valores y resultados de las experiencias de otros[24]. Así, las teorías progresistas de la educación insisten en que el pensamiento genuino sólo nace de los problemas reales tal como se presentan en el entorno personal del niño y no a partir de motivos teóricos abstractos.

Desde un punto de vista hispánico, podría añadirse quizá que este acercamiento pragmatista se ajusta muy bien al carácter individualista y experimentalista típico de nuestra tradición. En este sentido, algunos autores han identificado las afinidades peculiares entre el carácter latino y el pragmatismo, así como los rasgos comunes compartidos por la filosofía hispánica y el pragmatismo norteamericano[25].

2. LA INFLUENCIA DE DEWEY DESPUÉS DE LA GUERRA

El impacto de las ideas de Dewey sobre quienes estaban promoviendo la reforma educativa en los años de la República en España entre 1931 y 1936 ha sido claramente reconocido[26]. De hecho, los dos principales traductores de Dewey, Barnés y Luzuriaga, ocuparon puestos políticos y a través de sus actividades pusieron en práctica en la legislación española sobre la educación pública algunas de las ideas de Dewey[27].

La opinión de Dewey sobre la guerra civil española es conocida. El 3 de marzo de 1937 publicó una carta en el *Christian Century* titulada "*Aid for the Spanish Government*", en la que criticaba a los pacifistas americanos que defendían la no interferencia de los Estados Unidos en la guerra española. Vale la pena citar al menos dos párrafos de aquella carta[28]:

23 L. A. Cremin, *The Transformation of the School. Progressivism in American Education, 1876-1957*, Vintage, New York, 1964, pp. 118-119.

24 I. L. Kandel, ob. cit., p. 108.

25 G. Pappas, "The Latino Character of American Pragmatism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34 (1998), pp. 93-112; J. J. Gracia e I. Jaksic, eds., *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Monte Avila, Caracas, 1993; M. Dascal, *Cultural Relativism and Philosophy. North and Latin American Perspectives*, Brill, Leiden, 1991, pp. 3-6.

26 A. Capitán, ob. cit., pp. 592, 662, 666.

27 R. Carda y H. Carpintero, "Domingo Barnés: Biografía de un educador avanzado", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, II época, n. 12, (1991), pp. 63-74; H. Barreiro, "Lorenzo Luzuriaga", en *Historia de la educación en España y América*, B. Delgado, ed., Fundación Santa María, Madrid, 1994, vol. III, p. 660.

28 J. Dewey, *The Collected Works (1882-1953)*, Jo Ann Boydston, ed., Southern Illinois University Press, Carbondale, IL, 1969-90, vol. *L* 11, p. 528.

> (...) una guerra civil como la de España puede ser el medio para defender y continuar el proceso democrático y poner a prueba el fascismo. Es vano especular si el gobierno que surja de la contienda será más o menos democrático. Hay muchos testimonios de que España está constituida de tal manera que hace imposible una dictadura en favor de las fuerzas populares.
>
> Ciertamente los Estados Unidos deben mantenerse al margen de cualquier guerra europea, pero el mejor modo de impedir tal contingencia es bloquear la agresión de los estados fascistas por medio de la preservación del método democrático de progreso. España es el *test* internacional en esa lucha. Obviamente, es obligación de todos los americanos afectados por esa contienda, no involucrar al gobierno en ninguna otra política que la de permitir al gobierno de España reconocido el continuar con sus normales relaciones comerciales. La ayuda privada, sin embargo, no debe ser restringida.

En 1939, junto a Sidney Hook y otros, Dewey formó el Comité para la Libertad Cultural, cuyo propósito era "denunciar la represión de la libertad cultural": el Comité denunció a la Unión Soviética, Alemania, Italia, Japón y España por tales prácticas represivas[29].

Como es bien conocido, una de las consecuencias de la guerra civil fue el exilio de una gran cantidad de intelectuales españoles, que en su mayoría se habían inclinado en favor de la República. Entre ellos estaban algunos de los que habían introducido las ideas de Dewey en España: Barnés, Luzuriaga, Imaz, Gaos y otros. Este movimiento de emigración y el alineamiento de Dewey con el bando republicano explican tanto el silencio general en relación a Dewey en la España de la postguerra, como la propagación de las ideas de Dewey y el florecimiento de nuevas traducciones de sus trabajos en México y Argentina. Respecto de lo primero, Brickman señaló que "extrañamente, un historiador de la educación en la España de Franco reconoce a Dewey como un líder de la educación moderna", y en una nota al pie transcribe del manual de Ezequiel Solana: "El profesor Dewey es uno de los pensadores que más han influido en el movimiento pedagógico de las Escuelas Nuevas y es llamado por muchos el 'padre de la educación renovada'"[30].

Respecto de lo segundo, la recepción de Dewey en Latinoamérica, hay que decir que Dewey disfrutó en estos países de una gran reputación como educador. Como describe también Brickman:

> Desde el tiempo de Domingo Faustino Sarmiento y José Pedro Varela, los educadores latinoamericanos se acostumbraron a mirar con respeto el trabajo de sus colegas del norte de Río Grande. El interés en Dewey fue probablemente estimulado

29 L. Hickman, "Dewey, John", en *American National Biography*, J. A. Garraty y M. C. Carnes, eds., Oxford University Press, New York, 1999, vol. 6, p. 516; R. Westbrook, ob. cit., p. 485.

30 W. Brickman, Art. cit., pp. 258 y 263; E. Solana, *Historia de la Pedagogía*, Escuela Española, Madrid, 1944, p. 459.

> en parte por la disponibilidad de las traducciones hechas en España, y se mantuvo a pesar del creciente recelo hacia el 'Coloso del Norte' [31].

Después de su visita a México en el verano de 1926, durante la que impartió dos cursos en la Universidad Nacional de México en Ciudad de México, Dewey describió sus impresiones en cuatro artículos breves: "La Iglesia y el Estado en México", "El renacimiento educativo de México"[32], "Desde un cuaderno mexicano", y "El imperialismo es fácil". Dewey visitó México de nuevo en 1937 como Presidente de la Comisión de Investigación de las acusaciones hechas contra Trotsky en los juicios de Moscú[33].

Deben ser destacados dos nombres en la temprana recepción de las ideas de Dewey en México: José Vasconcelos (1882-1959) y Moisés Sáenz (1892-1941). Vasconcelos, Rector de la Universidad Nacional y más tarde Secretario de Educación, escribió contra algunas de las ideas de Dewey en uno de sus libros más conocidos, *De Robinson a Odiseo* (1935). Vasconcelos argumentaba contra la teoría del aprendizaje a través de la acción sobre la base de que *intelligere* es más rico que *agere*. Vasconcelos pensaba que, aunque el pragmatismo podía ser adecuado para los Estados Unidos, adoptarlo "sería suicida en pueblos como los nuestros que ambicionan a una autonomía fundada en su cultura"[34]. Contrariamente a este punto de vista, Moisés Sáenz debe ser reconocido por introducir en México las ideas pedagógicas de Dewey durante los años treinta[35].

Después de la guerra civil española, dos emigrantes españoles, José Gaos y Eugenio Imaz, junto con el mexicano Samuel Ramos, tradujeron al español cuatro de las mayores contribuciones de Dewey a la filosofía general, que fueron publicadas en Ciudad de México por el Fondo de Cultura Económica: *La experiencia y la naturaleza* (Gaos, José. 1948), *El arte como experiencia* (Ramos, Samuel. 1949), *Lógica. Teoría de la Investigación* (Imaz, Eugenio. 1950) y *La busca de la certeza* (Imaz, Eugenio. 1952). Cada uno de los volúmenes cuenta con una introducción realmente valiosa de cada traductor.

Como Gaos observó en su prefacio a *La experiencia y la naturaleza,* John Dewey no era desconocido para el público de habla española, pero hasta entonces ninguna de sus obras filosóficas principales había sido traducida: "Ello significaba en general una real deficiencia de la cultura de lengua española"[36]. De acuerdo con Donoso, Gaos había accedido

31 Ibid., p. 261.

32 En este artículo Dewey escribió: "La floreciente Universidad Nacional cuenta con diez mil estudiantes, siendo un gran número mujeres; su Rector, Doctor Pruneda, está muy interesado en el intercambio de estudiantes y profesores, y durante una visita a los Estados Unidos en el otoño que viene concertará tales intercambios con nuestro país, algo en lo que hay puestas muchas esperanzas. Mientras tanto, la Universidad mantiene, bajo la dirección del Doctor Montaño, una escuela de verano para norteamericanos (uno aprende en un país hispanoamericano a moderar la arrogancia de nuestro común 'americano') verdaderamente única, que fue atendida durante el pasado verano por más de trescientas personas, principalmente profesores, de los Estados Unidos" J. Dewey, *The Collected Works (1882-1953), L* 2, p. 200. Los otros dos artículos se encuentran en *L*2, pp. 194-210 y *L*3, p. 158.

33 R. Westbrook, ob. cit., pp. 480-482.

34 J. Vasconcelos, *De Robinson a Odiseo*, Aguilar, Madrid, 1935, p. 26; A. Molero y M. Pozo, "Introducción crítica", en John Dewey, *Antología Sociopedagógica,* Cepe, Madrid, 1994, p. 52.

35 F. Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, Porrúa, México, 1986, pp. 463-466.

36 J. Gaos, "Prólogo del traductor", en J. Dewey, *La experiencia y la naturaleza,* Fondo de Cultura Económica, México, 1948, p. xix.

a traducir el libro de Dewey al español para ofrecer a los filósofos de Latinoamérica una oportunidad para considerar una solución al problema de la modernidad distinta de la suya. Gaos quería confrontar a los filósofos latinoamericanos con el modo en que Dewey resolvía el problema filosófico moderno del dualismo contra el monismo, o del transcendentalismo contra el inmanentismo, porque, a juicio de Gaos, el gran mérito de Dewey había sido el no separar lo cultural o humano de lo natural[37].

Argentina fue el otro país más receptivo a Dewey. En primer lugar, es necesario mencionar el trabajo de Alejandro Jascalevich, estudiante con Dewey en Columbia, quien tradujo en 1916 al español *How to Think* con una nota introductoria de Dewey en la que escribe algo que resulta muy interesante para nosotros:

> Una de las mayores satisfacciones que he experimentado en estos últimos años, como Jefe del Departamento de Filosofía de *Columbia University*, ha sido la de observar entre mis alumnos el número siempre creciente de estudiantes hispanoamericanos. Desde hace tiempo he tenido la firme convicción de que si se estrecharan más íntimamente las relaciones intelectuales entre mi país y los países hermanos situados al sur, los resultados serían de provecho para ambas partes. Nuestras diferencias mismas de raza y de tradiciones históricas se combinan con la igualdad de nuestras tendencias sociales e ideales políticos, para mostrarnos, muy a las claras, lo que los unos de los otros tenemos que aprender[38].

Dewey termina sus palabras introductorias alentando las relaciones entre los países de Norteamérica y de Sudamérica no sólo en términos comerciales, sino también especialmente desde un punto de vista intelectual y ético. Hugo Biagini ha estudiado cuidadosamente la mayoría de los rastros del pragmatismo americano en Argentina en las primeras décadas del siglo XX[39]. En 1939 Lorenzo Luzuriaga emigró a Argentina desde España. En aquel mismo año apareció en Buenos Aires su traducción de *Experiencia y educación* de Dewey, a la que seguirían otras muchas traducciones. "Corresponde a Luzuriaga -escribe Donoso- el honor de haber traducido más trabajos de Dewey al español que ninguna otra persona"[40].

En Brasil hubo también una notable acogida de las ideas de Dewey a través de traducciones y, especialmente, a través del trabajo de Anisio Texeira (1900-71), llamado "el Dewey brasileño" por sus ideas pedagógicas. La influencia de Dewey llegó incluso a la reforma universitaria de 1968[41]. También, las relaciones entre Paulo Freire y Dewey han atraído la atención de los investigadores en educación[42].

37 A. Donoso, Art. cit., p. 9.

38 J. Dewey, *Psicología del pensamiento*, Heath, Boston, 1917, p. iii.

39 H. Biagini, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino,* Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1989; Inés Dussel y Marcelo Caruso acaban de publicar un interesante "Lecturas y lectores de Dewey en la Argentina (1900/1950)" que aparecerá en *Comparative Studies on Latin American Education* (West View Press, en prensa).

40 A. Donoso, Art. cit., p. 15.

41 Ibid., pp. 11-15.

42 J. Betz, "John Dewey and Paulo Freire", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 28 (1992), pp. 106-126.

La referencia a cada uno de los países de Latinoamérica resultaría muy tediosa, pero lo expuesto hasta aquí es suficiente para ilustrar la tesis general que pretendíamos defender. Por una parte, a pesar de la reticencia que ha marcado a la cultura hispánica en relación con el "coloso del Norte", el pensamiento de Dewey, especialmente en educación, se abrió camino no sólo a través de los libros, sino -quizá es lo más importante-a través de las escuelas. En gran medida la concepción de la educación de Dewey estaba inmersa en el movimiento internacional de reforma que comenzó con el cambio de siglo y que lenta, pero de forma segura, renovaría completamente a lo largo de todo el siglo la estructura del sistema educativo, incluidos España y los países latinoamericanos. Pero siendo esto así, es igualmente claro que los países de habla española han padecido durante la mayor parte del siglo XX una notable ignorancia sobre Dewey y, por extensión, sobre el pragmatismo norteamericano.

El alcance de esta ignorancia se encuentra quizá simbolizado en la acogida del libro de Harry K. Wells de 1954, *Pragmatismo: Filosofía del Imperialismo*. Este libro, que era una crítica marxista del pragmatismo, fue traducido al español en 1964 y ha sido una importante fuente de información sobre el pragmatismo para un número notable de filósofos profesionales en Latinoamérica. De esta forma, podría decirse que la figura de Dewey no sólo sufrió un eclipse debido a las dictaduras y otros regímenes autoritarios que le veían como un elemento peligroso de izquierdas, sino que también fue rechazado en países más democráticos por aparecer como un representante del imperialismo norteamericano que se había alineado con los opresores de los pobres en Latinoamérica. Sin duda alguna, nada podría ser más injusto para con Dewey.

Como escribía no hace mucho Rogelio Blanco al saludar la reimpresión de *Democracia y Educación* en España:

> Dewey, a pesar de ser vilipendiado y considerado el 'filósofo nacional estadounidense', cargándole todas las acepciones peyorativas que tal concepto abarca (capitalismo atroz, imperialismo, etc.) durante algunos decenios, no sólo es la figura más representativa del pensamiento progresista norteamericano, sino que exige una nueva lectura acorde a la influencia de ámbito internacional que ejerció sobre la pedagogía progresista y a las permanentes sugerencias que aporta a los actuales planteamientos reformadores. Y, además, liberar su pensamiento de ciertos 'usos' que de él pretenden los neoconservadurismos sociales y economicistas en la actualidad [43].

Frente a los totalitarismos de uno u otro signo, el foco de la concepción de Dewey es su preocupación por la importancia y el futuro de la democracia. Como Hilary Putnam dice, para Dewey, "la democracia no es sólo una forma de vida social entre otras posibles formas de vida social; es la primera condición para la plena aplicación de la inteligencia a la solución de los problemas sociales"[44]. Es en este sentido en el que el proceso gradual de democratización de los países de habla española podría beneficiarse de la rehabilitación de la injustamente olvidada figura de John Dewey.

43 R. Blanco Martínez, "Un clásico del siglo XX: J. Dewey", *Revista de Educación,* 311 (1996), p. 405.

44 H. Putnam, *Renewing Philosophy,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992, p. 180.

3. DEWEY Y EL RECIENTE RESURGIMIENTO DEL PRAGMATISMO EN EL MUNDO DE HABLA ESPAÑOLA

La ignorancia sobre Dewey y sobre el pragmatismo en general que caracteriza a muchos filósofos hispánicos se replica desgraciadamente en el desconocimiento de la filosofía hispánica por parte de los pensadores norteamericanos de la tradición pragmatista. Este desconocimiento se debe probablemente a una recíproca incomprensión cultural, en la que los factores sociológicos que han separado a ambas tradiciones a lo largo del siglo XX han impedido reconocer la singular afinidad que hay entre ambas[45].

Afortunadamente, el reciente resurgimiento del pragmatismo a través del trabajo de R. Bernstein, H. Putnam, R. Rorty en la filosofía norteamericana y de un grupo de pensadores europeos como K. O. Apel, U. Eco y J. Habermas, está también teniendo su efecto en los países de habla española. Hay un creciente interés por el pragmatismo en Latinoamérica que puede ser debido en parte a la aproximación gradual de los filósofos latinoamericanos a la filosofía académica norteamericana, pero que quizá está también relacionado con el descubrimiento de esa peculiar afinidad entre el pragmatismo y la tradición hispánica. Según ha señalado recientemente Gregory Pappas, "la filosofía de Dewey afirma y refleja valores que son predominantes y estimados entre los latinoamericanos, no entre los norteamericanos"[46]. De ser esto así, la filosofía de Dewey podría resultar un magnífico instrumento para mejorar la experiencia latinoamericana:

> Si supierais lo que Dewey quería decir con democracia, estaríais de acuerdo en que su patria es el último lugar donde buscar un ejemplo de democracia en América. No hay mejor filosofía para criticar a los Estados Unidos que la filosofía de Dewey. Quizá es por esto principalmente por lo que continúa siendo ignorado en los Estados Unidos[47].

De esta manera, una introducción a Dewey y al pragmatismo clásico norteamericano podría suministrar a los estudiantes latinoamericanos una ayuda excelente para lograr una mejor perspectiva de su propia tradición e incluso de aquello que la tradición hispánica puede enseñar a Norteamérica.

Puede añadirse quizá que algo parecido ha ocurrido en España en las últimas décadas de transformación democrática de nuestro país. Han comenzado a publicarse de nuevo libros de Dewey y su pensamiento ha vuelto a atraer el interés de los investigadores, no sólo en educación, sino también en filosofía política[48]. Desde 1986 ha habido nuevas traduccio-

45 J. Nubiola, "C. S. Peirce and the Hispanic Philosophy of the Twentieth Century", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34 (1998), pp. 31-49.

46 G. Pappas, "The Reception and Future Role of John Dewey's Philosophy in Latin America", en *Proceedings of the XIV Interamerican Congress of Philosophy*, México, 1999; Versión electrónica en www.afm.org.mx/~ afilomex/puebla99/compact/, 2).

47 G. Pappas, Art. cit., p. 4.

48 J. Dewey, *Antología socio-pedagógica*, Cepe, Madrid, 1994; *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Alfons el Magnanim, Valencia, 1996; *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; M. A. Cadrecha, "John Dewey: propuesta de un modelo educativo (I y II)", *Aula Abierta*, 55 (1990), pp. 61-87 y 56, pp. 81-94, "John Dewey: propuesta de un modelo educativo (III)", *Aula*

nes y el renovado interés académico por Dewey ha dado lugar a una cierta producción de artículos y tesis doctorales. Resulta un buen símbolo de esto que recientemente haya sido publicado de nuevo *My Pedagogic Creed* en una edición bilingüe por la Universidad de León.

4. CONCLUSIONES

De acuerdo con el testimonio de Dykhuizen, John Dewey visitó brevemente Madrid en el verano de 1925 como parte de un largo viaje a través de Europa, durante el cual visitó los museos más importantes en compañía de Albert C. Barnes, americano coleccionista de arte[49]. Desgraciadamente, los rastros de esta visita a España son muy escasos, pero, como hemos visto, la influencia efectiva de Dewey en España y Latinoamérica durante el siglo XX no puede ser negada.

Probablemente, su impacto durante el siglo que ahora comienza irá en aumento. Larry Hickman no ha vacilado en escribir que "junto con Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger, Dewey es considerado como uno de los tres filósofos más innovadores del siglo XX"[50]. Estas palabras, en lo que respecta a Wittgenstein y Heidegger son probablemente ciertas con referencia a Latinoamérica y a España. En lo tocante a Dewey, podrían ser proféticas de lo que está todavía por llegar. Aplicando a Dewey la expresión que Walker Percy utilizó a propósito de Peirce, podría decirse: "La mayoría de la gente nunca ha oído hablar de él. Pero lo oirán"[51].

A nuestro entender, el paulatino proceso de democratización de España y de muchos países latinoamericanos pasa través de una más plena recuperación del pensamiento de Dewey en educación y en la organización de la sociedad. La intuición central de Dewey es que las cuestiones éticas y sociales no han de quedar sustraídas a la razón humana para ser transferidas a instancias religiosas o a otras autoridades. En una sociedad democrática la aplicación de la inteligencia a los problemas morales es en sí misma una obligación moral.

Abierta, 57 (1991), pp. 43-59; P. Fermoso, "Bibliografía sobre John Dewey: Filosofía de la Educación", *Teoría de la Educación*, 3, (1991), pp. 165-178; S. Hook, *John Dewey: semblanza intelectual*, Paidós, Barcelona, 2000.

49 G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale, IL, 1973, p. 223.

50 L. Hickman, Art. cit., p. 517.

51 W. Percy, "La criatura dividida", *Anuario Filosófico* 29 (1996), p. 1143.

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 13 (Junio, 2001). Pp. 120-124**

Rorty, Nietzsche e a democracia

Rorty, Nietzsche and the Search for Democracy

Paulo GHIRALDELLI Jr.

Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marilia, Brasil

RESUMEN

En autor hace un breve análisis de la teoría neopragmática de la verdad de Richard Rorty. Más allá del dualismo verdad-falsedad, considera que para Rorty "lo verdadero" y "no verdadero", es un problema que se resuelve en el contexto lingüístico de las acciones sociales y políticas. La verdad es entonces contingente y metafórica, siempre debemos remitirla a las creencias con las que los individuos organizan sus relaciones humanas, en especial cuando se busca una convivencia democrática en libertad.
Palabras clave: Rorty, verdad, lenguaje, democracia.

ABSTRACT

The author makes a brief analysis of Richard Rorty's non-pragmatic theory of truth. Beyond the true-false dualism, Rorty considers truth and non-truth as a problem to be resolved in the linguistic context of social and political actions. Truth then is contingent and metamorphic; it must always be submitted to the beliefs on which individuals organize their human relations, and specially when they search for a democratic life style in liberty.
Key words: Rorty, truth, language, democracy.

I

Gilles Deleuze escreveu certa vez que enquanto os europeus possuem um "senso inato da totalidade orgânica" e, então, devem adquirir o "senso do fragmento", os americanos, habitantes de um país feito de Estados federados e de diversos povos imigrantes, ao contrário, têm um senso natural do fragmento e o que devem conquistar é o sentimento da totalidade, da bela composição.Se quiséssemos levar adiante este pensamento, talvez pudéssemos dizer que, para servir de contrapeso ao que lhes é inato, os europeus deveriam ler Nietzsche, e os americanos, Hegel. Ora, que os americanos leram seriamente Hegel não há dúvida. O sistema de John Dewey, por exemplo, pode ser visto como um hegelianismo naturalizado, darwinizado – a busca do sentimento de totalidade, mas em um plano não-metafísico. Todavia, por outro lado, os americanos também leram Nietzsche, o que nos sugere que tenham realimentado aquilo que, na conta de Deleuze, lhes é inato. Poderíamos então ficar com a impressão de que tivemos uma experiência com resultado zero: a leitura de Nietzsche teria devolvido os americanos ao seu ponto original.

Recibido: 03-02-2001 • Aceptado: 20-03-2001

Mas é claro que não foi isso que aconteceu. Tanto entre o final do século XIX e início do XX, com os pragmatistas, como agora no término do século, com o neopragmatismo, os americanos sempre fizeram questão de operar Nietzsche, arrancando órgãos e desviando o fluxo sangüíneo, de modo a reconstruir um corpo segundo o seu interesse. De todas essas manobras, a que eu acho mais curiosa é a levada adiante por Richard Rorty.

A pergunta que nos vem à mente quando escutamos Rorty falar bem de Nietzsche é a seguinte: o que este pensador tão profundamente ligado aos valores democráticos quer com Nietzsche? Ou: o que este nova-iorquino filho de pais socialistas e discípulo de John Dewey quer com um pensador decididamente desdenhoso em relação às formas modernas e igualitárias de convívio social?

Dado que esta pergunta é de ordem política, poder-se-ia acreditar que o mais óbvio é procurar sua resposta percorrendo os textos de filosofia política do norte-americano. No entanto, este é um caminho que julgo pouco frutífero. Democracia & Nietzsche, em Rorty, é uma associação que deve ser procurada a partir do que um dos pioneiros do pragmatismo, William James, considerava o núcleo desta doutrina: a discussão sobre a verdade – exatamente a discussão, adianto, que Rorty quer ver ultrapassada.

Assim, no que se segue vou fazer três coisas. Primeiro, vou expor de modo breve o que Rorty pensa *atualmente* sobre a verdade. Segundo, vou localizar onde e como ele se encontra com Nietzsche neste assunto. E, por fim, vou aludir à maneira que, sob a luz de Nietzsche, Rorty lê Donald Davidson para retirar daí um entendimento sobre a linguagem afinado com os seus anseios democráticos, contrários a Nietzsche.

II

Entre as várias precauções que devemos tomar ao iniciarmos a leitura de Rorty, uma parece essencial. Devemos distinguir o que é que pode ser dito *em geral* dos pragmatistas pioneiros, como C. S. Peirce, W. James e J. Dewey, e o que *ele próprio* diz desses filósofos. Rorty se orgulha da filosofia americana na sua tradição pragmatista, e quer mantê-la, além de unificada, voltada para o que entende ser a tarefa dessa tradição na construção do futuro: colaborar com uma sociedade utópica centrada na liberdade e não na Verdade. Daí ele escolher, nos filósofos que nomeia de pragmatistas, as posições que favorecem a diluição das diferenças mútuas, afinando-os todos com o seu projeto. Por isso, aqui, no que se refere à questão da verdade, não vou colocar os pragmatistas pioneiros junto com Rorty, como ele gostaria[1].

Seguindo fins didáticos, divido as teorias da verdade em dois grupos. De um lado, as posturas que substantivam a verdade, a saber, as teorias correspondentista, coerentista e pragmatista, de outro lado, em termos gerais, a teoria deflacionista. Se Rorty simpatiza com a teoria coerentista e com a pragmatista, ele o faz de um modo muito peculiar, pois, a meu ver, as utiliza como ante-sala do deflacionismo, com o qual ele quer se identificar.

As teorias que substantivam a verdade, o fazem considerando-a como uma propriedade importante dos elementos tidos como primariamente depositários da verdade (sen-

1 Rorty não nega as diferenças que existem entre ele e os pragmatistas pioneiros. Alguns autores, no entanto, incomodados com a sua insistência em escrever "nós, pragmatistas", procuram expor detalhadamente tais diferenças. Com esse intuito, Susan Haack construiu um diálogo imaginário entre Rorty e Peirce, principalmente em torno da questão da verdade (Vid. Haack, S. (1997): "'We Pragmatists...'– Peirce and Rorty in conversation. In: *Partisan Review*. vol. 64, n. 1, Boston: Boston University).

tenças e/ou declarações e/ou proposições e/ou crenças). As teorias que deflacionam a verdade, ao contrário, advogam que afirmar uma proposição *p* é equivalente a afirmar que *p* é verdadeira. Elas entendem que o predicado "é verdadeiro" é dispensável, só se mantendo por razões de economia de expressão e/ou porque cumpre uma função performativa no sentido de ajudar os falantes a expressarem concordância mútua. "*P* é verdadeira" não teria uso explicativo.

Recordo aqui, rapidamente, as três teorias que substantivam a verdade e, após isso, elenco os argumentos de Rorty pelos quais ele, segundo o que entendo, parece melhor situado entre os deflacionistas.

A teoria correspondentista da verdade é aquela que advoga que um candidato à verdade é dito verdadeiro quando ele "corresponde aos fatos". Os críticos dessa teoria dizem, entre outras coisas, que a sua noção de "fato" só pode ser explicada nos termos da sua noção de verdade, dado que, para ela, um fato é o correspondente no mundo de uma sentença ou proposição verdadeira. Sendo assim, a teoria correspondentista conteria um círculo vicioso.

A teoria coerentista, seguindo os críticos do correspondentismo, entende que não pode haver uma relação entre elementos -lingüísticos ou mentais- depositários da verdade e elementos não depositários da verdade, como os fatos. Advoga então que a verdade consiste na relação, digamos, interna, entre os elementos depositários da verdade -a relação entre as crenças de um mesmo indivíduo ou as crenças de uma mesma comunidade. Os críticos dessa teoria, entre outras coisas, dizem que ela conduz a um insustentável relativismo.

A teoria pragmatista, diante dos impasses das duas primeiras, sugere uma mudança de foco. Os pragmatistas pioneiros acreditam que clareiam as coisas ao dizerem que a verdade e quaisquer outros conceitos podem ser melhor entendidos se considerarmos *seriamente* a prática, as alterações na prática. Cada um dos pragmatistas pioneiros fornece um modo de clarear a noção de verdade. Peirce define a verdade como o resultado último da investigação levada a cabo por uma comunidade de investigadores, um resultado de hábitos de ação instalados e acordados. James diz que as crenças verdadeiras tornam as relações humanas mais consistentes, estáveis e contínuas. Dewey, por sua vez, vê a verdade como a solução de um problema – afirmação assegurada, comprovada.

Rorty tende a ver os pragmatistas como antagonistas dos correspondentistas. Eles alimentariam a "atmosfera reducionista", na qual ele próprio se vê inserido. Ele os lê como pessoas menos interessadas em dizer algo sobre a *natureza* da verdade e mais como pessoas que querem apontar para os procedimentos justificatórios que se erguem quando estamos envolvidos com o "é verdadeiro" e o "não é verdadeiro". Pois Rorty entende que, quanto a crenças, a avaliação da verdade e a avaliação da justificação são a mesma coisa. Entende que, se alguém tem uma dúvida concreta, específica sobre se uma crença sua é verdadeira, tal dúvida só pode ser resolvida perguntando se tal crença está adequadamente justificada.

No entanto, Rorty sabe que, contra isso, há um uso da expressão "é verdadeiro" que cria problemas. Trata-se do seguinte: "a crença X está plenamente justificada, porém não é verdadeira". Rorty tende a dizer que este "não é verdadeira" do final da frase, mostra a palavra verdadeiro sendo usada de um modo que, se à primeira vista pode parecer explicativo, não o é. A força de tal expressão estaria no uso preventivo da palavra verdadeiro. Este uso da palavra verdadeiro, um uso não explicativo, não diferiria em espécie dos outros usos

possíveis - o uso *disquotational* e o uso recomendativo[2]. A frase citada nada explicaria, mas atuaria, sim, negativamente. Sua tarefa seria a de indicar a existência efetiva ou possível de uma audiência, digamos, melhor informada ou mais imaginativa, para a qual a tal crença X que parece plenamente justificada, ainda não está aceitavelmente justificada. E este é um processo infinito, diz Rorty, pois "se houvesse limites de justificação, eles seriam limites da linguagem, mas a linguagem (como a imaginação) não tem limites" (Rorty:1995b, pp. 281-87)[3].

III

Pretendo ter mostrado até aqui que o neopragmatismo de Rorty implica em uma abordagem pragmático-deflacionista da verdade. Por isso, digo que não são propriamente as passagens pragmatistas de Nietzsche, em um sentido clássico, que Rorty mais gosta, mas sim as passagens pragmático-deflacionistas.

Uma das passagens que o entusiasma é aquela de "Verdade e mentira em um sentido extra-moral" na qual Nietzsche diz que a verdade é 'um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos – em resumo uma soma de relações humanas, que foram alteradas, transpostas e embelezadas poética e retoricamente e que, depois de um longo tempo, parecem firmes, canônicas e obrigatórias para um povo'[4]. O entusiasmo por esta passagem, a meu ver, é que, estabelecendo a verdade como metáfora, isto é, como o que por definição não pode corresponder representativa e adequadamente ao fato, tal trecho nos leva à indistinção entre o falso e o verdadeiro no sentido tradicional, o que no limite nos empurra ao abandono de uma distinção. Descartada a distinção falso-verdadeiro, altera-se a distinção literal-metafórico. Rorty pode então, inspirado em Nietzsche-Davidson, advogar a idéia de que os jogos de linguagem não são um meio – de representação ou de expressão – que ligam sujeito e objeto, como no modelo epistemológico tradicional. Seriam, sim, conjuntos de instrumentos, todos renováveis e aposentáveis, com os quais lidamos com o meio circundante, principalmente no sentido de controle e previsão. O metafórico seriam os ruídos e sinais que lançamos, sem qualquer significado, para provocar o meio circundante ou para reagir a uma provocação dele. O literal seriam as metáforas saboreadas e não cuspidas, aquelas que gradualmente adquiriram um uso habitual, isto é, um lugar familiar em um jogo de linguagem. O literal, neste caso, o que ganhou significado (o que ganhou valor de verdade), é o que está mais à mão e o que é mais conveniente para lidarmos com o meio circundante com mais sucesso.

A concepção rortiana sobre a metáfora e, enfim, sobre a linguagem, coloca esta última no reino da contingência. Uma visão nietzschiana da história da cultura e uma filosofia davidsoniana da linguagem, diz ele, nos leva a ver a linguagem como atualmente vemos e

2 Uso recomendativo: "é verdadeiro" é uma expressão que usamos do mesmo modo que usamos "bom!", "certo!", etc. Uso *disquotational*: situações formuladas segundo o esquema: "*A* não pode corretamente dizer que *B* fala a verdade na declaração *S* a menos que *A* também possa dizer algo equivalente a *S*. (Vid. Rorty: 1991, p. 59, pp. 126-50)

3 Rorty, R. (1995): "Is truth a goal of enquiry? Davidson vs. Wright". In: *The Philosophical Quarterly,* v. 45, n. 180. pp. 281-87

4 Rorty, R. (1991): *Objectivity, relativism, and truth – Philosophical papers.* Cambridge: Cambridge University Press. p. 32.

aceitamos a evolução das espécies, "como novas formas de vida constantemente fazendo sucumbir formas velhas – não para realizar um propósito superior, mas às cegas"[5].

Ao elogiar a idéia da contingência da linguagem e ao advogar uma concepção fortemente historicista-nominalista da cultura, Rorty faz eco à ironia de Nietzsche a Descartes. "Por que sempre a verdade?", pergunta Nietzsche ao filósofo francês, querendo com isso ridicularizar a busca de "conforto metafísico" que estaria na base de uma obsessão pela verdade. No entanto, se para Nietzsche o "conforto metafísico" necessita ser denunciado e ridicularizado porque é um sintoma de fraqueza – o avanço do niilismo que traz em seu leito Descartes como "avô da Revolução Francesa". Para Rorty, ao contrário, a denúncia do "conforto metafísico" é *apenas* uma forma de elogiar a contingência. E por que elogiá-la? É que a contingência é o elemento próprio à experiência democrática.

A democracia, como forma de organização social moderna que procura articular harmoniosamente a vontade da maioria com o respeito aos direitos das minorias e dos indivíduos, só pode vingar porque nela os vocabulários alternativos, novos, subversivos ou sem sentido, podem vir a ser aceitos e ter a chance de se tornarem instrumentos viáveis para a garantia de direitos ou, melhor, para a ampliação de direitos que protejam os fracos da exploração e humilhação dos fortes. A redescrição do mundo e das pessoas, que os novos vocabulários permitem, levando-nos a falar, pensar e agir diferentemente, não são úteis *apenas* ao autocrescimento privado, mas também podem colaborar com a imaginação social-democrática[6].

Assim, inusitadamente, a postura pragmático - deflacionista - comum a Nietzsche e a Rorty- desemboca na idéia da possibilidade da política liberal com forte apelo social - a única política da qual Rorty quer participar[7]. Se Rorty quer abandonar a Verdade porque desconfia que ela prejudica a liberdade, ele não está pensando somente na liberdade privada mas na liberdade social, na idéia da democracia enquanto sociedade livre na medida em que pode ser uma sociedade justa, na qual todos tenham as mesmas oportunidades de desenvolvimento pessoal[8].

O adeus ao "conforto metafísico" e a adoção de um mundo sem ponto arquimediano, a vertigem que sentimos diante da fragmentação de vocabulários, de culturas e de perspectivas, para Rorty, ao contrário de conduzir à desesperança, deve ser entendido como inerente à democracia enquanto experiência que o Ocidente moderno inventou -esta forma de vida que, se vingar plenamente, será, como ele diz, obra nossa e não de qualquer força superior não-humana (Rorty: 1991a).[9] Assim, *mutatis mutandis*, Deleuze tem razão: nos americanos *típicos* mesmo Nietzsche pode e deve ser integrado na busca do sentimento da totalidade harmoniosa, da bela composição.

5 Rorty, R. (1995): "The contingency of language". In: Goodman, R. B. (org.). *Pragmatism – A contemporary reader.* Nova York/Londres: Routledge. p.120.

6 Ghiraldelli Jr., P (1997): "Para ler Richard Rorty e sua filosofia da educação". In: *Filosofia, sociedade e educação*, n. 1. Marília: Pós-Graduação – UNESP.

7 Rorty, R. (1997): "A filosofia e o futuro". Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. In: *Filosofia, sociedade e educação*, n. 1. Marília: Pós-Graduação – UNESP.

8 Ghiraldelli Jr., P (1997): "Os americanos estão chegando: desconfiança na verdade e democracia na pensamento filosófico atual". *Mimeo.* Esse texto foi publicado parcialmente, sob o título "A desconfiança na verdade" no jornal *Folha de S. Paulo*, caderno *Mais!*, p. 5, 12 de outubro.

9 Rorty, R. (1991a): "Nietzsche, Socrates, and Pragmatism". In: *South African Journal of Philosophy*, v. 3, n. 10, 1991.

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 13 (Junio, 2001). Pp. 125-129**

Es tiempo de cambiar el curso de la Historia[1]

Its Time to Change History

François HOUTART

Profesor Emérito de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.
Presidente de la Liga Internacional de los Derechos
y la Liberación de los Pueblos

RESUMEN

La situación extrema de pobreza, marginalidad y todas las secuelas que derivan del actual orden histórico de la economía neoliberal globalizadora, es la principal característica que define a la sociedad moderna como injusta, a la vez que depredadora del hombre y de la naturaleza. Enfrentamos a una sociedad que no ha sabido, ni querido, dar respuesta a las necesidades básicas de sus ciudadanos ya que su principal interés continúa siendo la acumulación del capital y el desarrollo de la ideología del mercado total. Esta historia no puede continuar porque ha llegado a su fin, al crear las condiciones infrahumanas que están destruyendo paulatinamente las vidas de un alto porcentaje de seres humanos. Para cambiar el curso de la Historia, es necesario una conciencia crítica del colectivo humano reprimido contra el status quo.

Palabras clave: Historia, mercado neoliberal, globalización, excluidos.

ABSTRACT

The present situation of extreme levels of poverty, marginality and all of the ´plagues which derive from this historic, global, neo-liberal economic order, is the principal characteristic that defines modern society as unjust, and at the same time destructive of man and nature. We face a society that has not understood how, nor desired to satisfy the basic needs of its citizens since its principal interest has been to accumulate capital and develop the ideology of the total market. This situation cannot continue because it has reached its end by creating inhuman conditions that are slowly destroying the lives of a great percentage of humanity. To change the course of history it is necessary to create a critical consciousness of the human masses that are repressed, outcasts of the status quo.

Key words: History, neo-liberal market, globalization, outcasts.

Recibido: 11-12-2000 • Aceptado: 20-01-2001

1 Intervención de François Houtart en el *Gran Consejo de Ginebra*, Suiza, el 23 de junio del 2000.

Señoras y señores:

El mejor homenaje que puedo rendir a esta Asamblea que me ha hecho el honor de invitarme, es la franqueza. Esta breve intervención la titularé así: *Es tiempo de cambiar el curso de la historia.* Ustedes han querido escuchar un punto de vista entre otros que provienen del mundo de los movimientos asociativos y de los sectores no gubernamentales, porque ustedes están conscientes de que la democracia no se agota en la vía parlamentaria. Frente al creciente poder de los actores económicos, frente al estrechamiento del campo de acción del sector público, frente a la instrumentalización de las instituciones políticas, especialmente en el plano internacional, por los intereses económicos particulares, es indispensable dar la palabra a la que actualmente se llama la Sociedad Civil, y ustedes lo han comprendido.

Esta última -la Sociedad Civil- constituye el espacio situado entre el Príncipe y el Mercader, o sea, entre el Estado y el Mercado. La Sociedad Civil, es un terreno de contradicciones y no un lago tranquilo como a menudo nos la presentan. Ella es el espacio mismo de las luchas sociales -y hoy en día, a escala mundial- entre aquellos que tienen la capacidad de dominar las relaciones de mercado y aquellos que forman la muchedumbre inútil de los no consumidores, entre aquellos que pueden organizar políticamente el mundo y los que sufren la hegemonía, entre aquellos que mundializan su cultura y los que son culturalmente marginalizados. Esta visión que puede parecer maniqueísta, sin embargo representa, a pesar de la enorme diversidad de las situaciones, la estructura fundamental de lo que vivimos hoy en día.

Entonces no será cualquier voz de la Sociedad Civil que trataré de reproducir, sino la voz de los de abajo.

1. HACER EL BALANCE

En ocasión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, para analizar la situación social en el mundo, es necesario establecer un balance. No solamente las cifras de la pobreza son alarmantes, sino que a pesar de ciertos progresos, se asiste al aumento en cifras absolutas. El Banco Mundial estima que para el año 2008, este número no habrá cambiado. Según el FMI, una quinta parte de la población mundial ha retrocedido en el curso de los últimos años. Hoy en día, el Banco Mundial explica que la pobreza es un fenómeno complejo, no solamente medido en términos de ingresos, sino que también comprende el hambre, el alojamiento insalubre, la ausencia de agua potable, las enfermedades mal curadas, los niños sin educación, el miedo hacia el futuro. Agreguemos a lo anterior, la contaminación del medio ambiente.

El PNUD a propósito del Brasil, afirmaba que la principal explicación de la pobreza es la fuerte concentración de ingresos. El Secretario general de las Naciones Unidas, señor Kofi Annan, declaró que las desigualdades sociales son el principal obstáculo a la aplicación de las medidas de Copenhague.

En efecto, veamos las cifras. La mitad de la humanidad se sitúa afuera del circuito de la riqueza, sea 2.8 millardos de personas no llegan al ingreso límite de 2 USD por día, mientras que 1.2 millardos viven con menos de 1 USD por día. Dicha situación ha cambiado desde hace 5 años. Es lo que hace decir al señor Wolfersohn, director del Banco Mundial, que es necesario repensar el desarrollo.

Muy modestos permanecieron los objetivos de las Naciones Unidas en Copenhague: disminuir a la mitad la extrema pobreza antes del año 2015, o sea en 20 años. En otras pala-

bras, aceptar que en 20 años, de 600 a 700 millones de seres humanos vivan todavía en la miseria, mientras que nunca la humanidad había dispuesto de tantos medios que le permitan resolver este problema.

2. ANÁLISIS DE LOS MECANISMOS

No basta con constatar, es necesario también analizar los mecanismos. La pobreza no es un fenómeno natural como la lluvia o el sol. Es un proceso social. Es cierto que ha existido siempre en la historia de la humanidad, pero nunca, la pobreza se había extendido tanto y jamás había sido construida por mecanismos económicos y políticos tan poderosos. Es eso lo que hemos querido mostrar en el número de la revista *Alternatives Sud* titulado *¿Cómo se construye la pobreza?*

Desde finales de los años 70 la pobreza ha aumentado en nuestras sociedades occidentales con el abandono progresivo de las políticas keynesianistas. Ello desemboca en el debilitamiento de las protecciones sociales, la precariedad del empleo, las llamadas deslocalizaciones, la competitividad como valor central, la creación de exclusiones que se traducen en el crecimiento de la retribución del capital y una disminución relativa de la del trabajo. El capital financiero ha establecido su supremacía sobre el capital productivo. En las periferias (el Sur), a pesar del fin del colonialismo, el control y la absorción de las riquezas por parte del Norte siguen siendo predominantes. Los mecanismos son diversos: la congelación de los precios de las materias primas y de los productos agrícolas; el pago de la deuda, que alcanza a menudo, una gran parte de las entradas por la exportación; las tasas de retribución de capitales extranjeros, sobre todo a corto plazo; la evasión de los capitales locales hacia el Norte o hacia los paraísos fiscales. En resumen, el flujo financiero del Sur hacia el Norte es considerablemente más elevado que en sentido contrario, a tal punto, que Monseñor Helder Cámara arzobispo de Recife, preguntaba: *¿Debemos hablar de la ayuda de los países desarrollados a los países subdesarrollados, o de lo contrario?*

A todo lo anterior es necesario agregar los programas económicos y sociales impuestos por los organismos financieros internacionales, cuyas consecuencias sociales negativas, son reconocidas hoy en día por ellos mismos: los programas de ajuste estructural, orientación hacia la exportación en detrimento de los cultivos de plantas alimenticias, las privatizaciones que equivalen a una real piratería por la liquidación de los bienes públicos, la desnacionalización de los patrimonios nacionales, etc. En realidad, es como si después de haber puesto al Sur en una camisa de fuerza, se le dijera: ¡levántate y anda!.

De un lado, elaboran los programas destinados a erradicar la pobreza y del otro, continúan construyéndola. En Octubre de 1999, me encontraba en Washington en la sede del Banco Mundial y en un gran muro interno, había la siguiente frase: *We have a dream, a world free of poverty (Nosotros tenemos un sueño, un mundo libre de la pobreza).* Y tuve ganas de agregarle: *And thanks to the World Bank, it remains a dream* (Y gracias al Banco Mundial, ello sigue siendo un sueño).

El mercado es una relación social donde el más fuerte siempre gana. Las inversiones privadas, que hoy en día toman la delantera sobre la ayuda pública en las relaciones Norte -Sur, no tienen por finalidad el desarrollo sino la rentabilidad. El mercado es siempre regulado. Hoy en día, a nivel mundial, es regulado por el OMC, el Banco Mundial y el FMI, esencialmente en favor del capital. Una regulación tal es apoyada por las fuerzas económicas, políticas y militares. Las condiciones de acceso al crédito son la adopción de la economía de mercado y la *good governance.* Thomas L. Friedman, consejero de la señora Al-

bright, no dudó en escribir en el New York Times Magazine del 28 de Marzo de 1999: A*La mano invisible del mercado no funciona sin un puño invisible. Mc Donald's no puede expandirse en el mundo sin Mc Donnel-Douglas, quien concibió el F 15 y la garantía de la expansión mundial de las tecnologías de la Sillicon Valley, tiene por nombre el ejército, la aviación, la flota y los cuerpos de los Amarines de los Estados Unidos.*

No hay porque esconder que asistimos a un enorme desafío que opone los grupos y las clases sociales en el mundo. Hay millones de excluidos que a menudo se han visto despojados de las escasas adquisiciones obtenidas en el curso de los últimos decenios: así, los salarios reales, después de las crisis financieras, a veces han bajado más de la mitad, como en México y en Indonesia, por ejemplo. Si la economía es la actividad humana destinada a dotar al conjunto de los seres humanos en el mundo de la base material necesaria a la vida física y cultural, el sistema capitalista, que se precia de ser el más eficaz para la producción de los bienes y de los servicios, se muestra, en el plano global, el más ineficaz que la Humanidad haya construido en su Historia. Se construye una oposición entre un mundo organizado sobre bases legales y dotado de respetabilidad y quienes quedan fuera de él. El derecho comercial contradice el derecho de los pueblos. Todo se vuelve cada vez más virtual y por ende, impalpable. Las sociedades están dirigidas por aquellos que, como dice Robert Reich *"manejan los símbolos"*. Pero no se puede olvidar que detrás de los símbolos -sean estos monetarios- están los seres humanos. La especulación financiera se traduce en recesiones, las recesiones en caída de los niveles de vida, la caída de los niveles de vida en morbosidad, en regresión cultural, en fuente de muerte. El secreto bancario se vuelve un instrumento de lucha de clases. La evasión fiscal refuerza el poder de los ricos. Los paraísos fiscales albergan una criminalidad económica que según algunas estimaciones, concierne más de un cuarto de la economía mundial.

¿Cómo pueden entonces algunos sorprenderse porque las reacciones aumenten, de que los campesinos sin tierra del Brasil se organicen para ocupar los latifundios, que los obreros de Corea del Sur hagan huelgas para salvaguardar sus empleos (con la crisis financiera, en Asia, más de 10 millones de trabajadores han perdido sus empleos) y que ellos protesten contra la confiscación de su economía por el capital extranjero? ¿Cómo sorprenderse de que los Dalits (los fuera de casta) de la India se subleven frente a la supresión de los subsidios a los alimentos de la canasta familiar o que los habitantes de Chiapas se opongan al Tratado de Libre Comercio con las vecinas potencias del Norte? ¿Cómo no comprender el movimiento de los desempleados de Europa, la marcha de las mujeres 2000 por la abolición de la deuda del Tercer Mundo, las resistencias contra el desmantelamiento de los servicios públicos y la degradación del valor del trabajo, que los jóvenes exijan otros valores que no sean la competitividad, la excelencia que aplasta, el dinero que puede todo? Sí, frente a la mundialización del capital se asiste a una mundialización de las resistencias y de las luchas. Que quede claro que no se trata de corrientes antimundialización. Afirmar esto, es una manera de ridiculizarlos. Lo que ellos quieren es otro tipo de mundialización.

Por todo lo anterior, podemos decir que no todo el panorama es oscuro. Millones de personas se despiertan en el mundo para decir NO. Son los campesinos sin tierra, los pobres urbanos, los obreros, los pueblos indígenas, las mujeres, los defensores del medio ambiente, las clases medias desprotegidas...Ellos no se contentan con decir NO. En casos precisos, su fuerza ha logrado parar algunos procesos y poner otros en marcha. Si la pobreza ha disminuido en cifras proporcionales, es gracias a las luchas sociales. La organización popular es tal, que las economías subterráneas, verdaderas estrategias de sobrevivencia, permiten

que las víctimas del sistema económico no desaparezcan completamente y, en algunos países, el sector informal representa hasta el 75% de la actividad económica.

3. LAS ALTERNATIVAS

El discurso dominante insiste en que no hay alternativas al sistema actual; o mejor dicho, que es necesario dejar pasar un tiempo y que la humanización del capitalismo se hará progresivamente. ¿Se olvida que los actores del capitalismo salvaje en el Sur son casi siempre los mismos que aquellos del llamado capitalismo civilizado del Norte? Olvidamos que cada generación que pasa es golpeada por un genocidio que no tiene ninguna comparación numérica con aquellos que nosotros hemos conocido en el transcurso del siglo XX. Según las Naciones Unidas, el hambre cobra 40 millones de víctimas por año y el premio Nobel de economía Amartya Sen, demostró claramente que no era un problema físico, sino más bien, un problema social y político.

Hay alternativas, no solamente a largo plazo, sino también a corto plazo. El pensamiento teórico y las experiencias prácticas están ahí como prueba. Argumentamos sobre la caída de los regímenes del Este -sin analizar las causas de dicho fracaso- para afirmar que el cambio es ilusorio. No se tiene cuenta del enorme poder de aquellos que no quieren que existan alternativas. ¿Porqué en Nicaragua, por ejemplo, se destruye lo que queda de las cooperativas agrícolas para construir una nueva clase de terratenientes?

Entre las alternativas, la primera consiste en levantar los obstáculos al desarrollo que nuestros sistemas económicos y políticos imponen, tanto a las clases populares de nuestros propios países como a las naciones del Sur. Nosotros imponemos a los otros "una buena gobernabilidad" (*good governance*). ¿Qué hacemos para aplicar los mismos principios en nuestras sociedades?

Es porque existen alternativas que la esperanza no está muerta. Es porque existe fuerza y dinamismo éticos que motivan la acción, que se construyen las fuerzas sociales que hacen contrapeso. Es porque hay *governances* en vía de nacer que un futuro es posible. Mientras tanto, señoras y señores, para que un proyecto tal se pueda realizar, es tiempo de cambiar el curso de la Historia.

Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 13 (Junio, 2001). Pp. 130-135**

Alberto Wagner de Reyna, Filósofo

Alberto Wagner de Reyna, Philosopher

Alberto BUELA

Argentina

RESUMEN

Para presentar al filósofo Alberto Wagner de Reyna debemos antes que nada ocuparnos de su vida, luego de su obra y finalmente de sus ideas fuerza; aquellas que lo determinan dentro de la historia de las ideas filosóficas. Esta es la síntesis de la conversación que el autor sostuvo con Wagner de Reyna, en su residencia de París, en los primeros meses del presente año.
Palabras clave: Filosofía, cosmopolitismo, existencialismo, cristianismo.

ABSTRACT

In order to present the philosopher Alberto Wagner de Reyna, we must first understand his life, then his work, and finally the force of his ideas; especially those which establish him within the history of philosophical ideas. This paper presents a synthesis of the conversation that the author had with Wagner de Reyna in his residence in Paris during the first months of this year.
Key words: Philosophy, cosmopolitanism, existentialism, Christian thought.

BIOGRAFÍA BREVE

"Natural soy de Lima, en el Perú (1915), hijo de padre alemán y de madre perteneciente a una familia avecinada por generaciones en mi ciudad natal"(Vid., *Bajo el Jazmín-memorias.* Lima, PUCP, 1997, p.10-1). Estudios secundarios en Lima y Suiza. Siguió estudios de derecho y filosofía en la *Universidad Católica del Perú*. Tuvo su primera experiencia diplomática como agregado civil a la delegación peruana en Berlín (1935) realizando estudios de filosofía en ésta y en Friburgo (1935/36) en cuyas universidades será discípulo de Romano Guardini y de Martín Heidegger.

De regreso a Lima realizará el doctorado en filosofía en la *Universidad Católica del Perú* en la que se iniciará como profesor el año siguiente. Se casa en 1941 con Victoria Grau, última nieta del héroe de la Guerra del Pacífico con quien tendrá nueve hijos. Comienza entonces su carrera diplomática *stricto sensu* que lo llevará a lo largo de los años cuarenta a Brasil, Portugal y Suiza y en los cincuenta a Chile donde permanecerá once años. De regreso a Lima llegará al cargo de Secretario General de Relaciones Exteriores. Durante los años sesenta servirá como embajador en la Unesco donde en 1964 fue nombrado al Consejo de la U. de las NN.UU-Consejo Pontificio para la Cultura (Roma), nombramiento que se reiterará por cuatro veces. Y en los setenta servirá como embajador en Gre-

Recibido: 09-10-2000 • Aceptado: 19-11-2000

cia, Alemania, Colombia, Yugoslavia y Francia. Luego de su pase a retiro fue elegido miembro del consejo de la *Universidad de las Naciones Unidas* en Tokio, así como del *Consejo Pontificio* para la cultura. Desde 1981 reside en París junto a su esposa.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

La producción bibliográfica de Wagner de Reyna puede dividirse a los efectos didácticos en cuatr grupos: Escritos filosóficos, litúrgico-religiosos, histórico-literarios y metapolíticos.

De sus libros filosóficos se destacan: *La ontología fundamental de Heidegger*, Buenos Aires, Losada, 1939. *El concepto de verdad en Aristóteles,* Mendoza, Universidad de Cuyo, 1951 y 2da.parte en 1960. *Analogía y evocación,* Madrid, Gredos, 1976. *Ensayos en torno a Heidegger,* Lima,PUCP-FCE, 2000 Mientras que sus trabajos sobre filosofía americana son: *La filosofía en Iberoamérica,* Lima. Soc. Peruana de filosofía, 1949. *Destino y vocación de Iberoamérica,* Madrid, Inst. de Cultura Hispánica, 1954.

En cuanto a sus escritos litúrgico-religiosos tenemos: *Introducción a la liturgia,* Buenos Aires, Losada, 1948. *Hacia más allá de los linderos,* Tucumán, Humanitas, 1959. *La Poca Fe,* Lima, ISPEC, 1993.

De los histórico-literarios tenemos: *El cuaderno de las siete evocaciones(poemas),* Belo Horizonte, 1945. *Las tres Marías(auto sacramental),* Lisboa, 1946. *Mesa Redonda(farsa),* Santiago, Zig-zag, 1950. *La Fuga(novela),* Santiago, Zig-zag,1955. *La sonata de una nota perdida(cuentos)*,Lima, 1958. *Los límites del Perú,* Lima, 1961. *Como todo en la tierra(los Villalta-novela),* Lima, 1962. *Las relaciones entre el Perú y Chile durante el conflicto con España(1864-1867),* Lima, 1963. *Historia diplomática del Perú(1900-1945),* Lima, 1965. *Relatos de viaje(en Grecia)*,Lima, Ed.Universitaria, 1969. *La intervención de las potencias europeas en Latinoamérica(1864-1868),* Lima, 1974. *Duelos y Quebrantos,* Lima,1985. *Bajo el Jazmín (Memorias)*,Lima, PUCP, 1997.

Finalmente sus libros metapolíticos(4) son: *El modelo peruano,* Bogotá, Univ. del Externado, 1974. *Idée et historicité de l´Unesco,* Paris, Nagel, 1968. *Pobreza y Cultura,* Lima, PUCP, 1985. *Armut als Ausweg,* Asendorf, 1988. *Crisis en la aldea global,* Córdoba, El copista, 2001.

A estos libros deben agregársele opúsculos como: *Leyendas de Santa Rosa,* Santander, 1947. *Presencia y soledad,* Rev. Univ. de Bs.As. nº10, abril-junio,1949. *La teología de Aristóteles,* Rev. Humanitas Univ. de Tucumán, nº 9, 1957. *El problema mundial del agua,* Lima, Academia diplomática, 1972. *Lateinamerika zwischen Abendland und Dritter Welt,* Hamburgo, Iberoamerika Verein, 1972. *Lateinamerika zwischen Okzident un Dritter Welt,* Stuttgart, Zeitschrift fur Kulturaustausch, 1976. *Wo steht Lateinamerika?,* Colonia y Viena, Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerika, 1982. *Lateinamerika nach dem Falklandskonflikt,* Munchen, Gessellschaft fur Auslandeskunde, 1982. *Figuras del viejo claustro,* Lima, PUCP, 1998. *Pedro: un hombre en el vendaval de la gracia,* Lima, PUCP, 2000.

SUS ESCRITOS FILOSÓFICOS

El primero de todos sus libros: *La Ontología fundamental de Heidegger*, que llevó el prólogo de Francisco Romero fue quien le dio renombre y reconocimiento internacional al comienzo mismo de su carrera como plumífero, no sólo por el prólogo del entonces embajador de la filosofía iberoamericana ante el mundo, director al mismo tiempo de la presti-

giosa *Biblioteca Filosófica* de la Editorial Losada sino, sobre todo, por ser el primer trabajo en otra lengua que no sea el alemán y primero en castellano sobre el filósofo de Friburgo. La claridad expositiva, su mérito más notable, ha hecho de este libro lectura obligada de todas las introducciones a Heidegger en la universidades de Nuestra América y en muchísimos casos evitó que el principiante en filosofía se perdiera en la jerigonza ininteligible de los heideggerianos.

El segundo de sus trabajos filosóficos: *El concepto de verdad en Aristóteles* no tuvo casi difusión tanto porque no fue editado como libro sino como número especial de la *Revista de Estudios Clásicos* de la Universidad de Cuyo sino también porque sus dos partes fueron editadas mediando nueve años (1951-1960) entre una y otra aparición. Es un trabajo sobre el cual el gran humanista que fue Ernesto Grassi, en aquella época viviendo en América, dijo "lo mejor que leí sobre el tema", merecería una publicación en libro. La primera parte salió con los textos en griego en tanto que la segunda, más abaratada, se editó sin ellos. Es un trabajo minucioso que en el tratamiento de la verdad va más allá del concepto de *adaequatio* de la manualística aristotélica para adentrarse en el estudio de la verdad ontológica, esto es, la verdad como descobertura, como *alétheia*, tema en donde la traza de Heidegger se deja ver.

Analogía y Evocación es un libro asistemático cuyo "tema central es el *logos* -la palabra- aquello que hace que el hombre sea hombre. Es, pues, un libro de *Lógica* aunque no tenga traza de ello"(Vid., *Analogía y Evocación.* Madrid, Gredos, l976, p.7). Libro de su madurez filosófica que sitúa a Wagner como uno de los más lúcidos exponentes del existencialismo católico contemporáneo. Para él como para Quevedo *el desengaño* es una experiencia metafísica originaria que nos da a conocer la verdad del mundo. Es el desengaño quien nos muestra la conflictividad de la existencia al decepcionarnos con lo que teníamos como verdadero, pero al mismo tiempo al congratularnos con la certidumbre adquirida. El desengaño nos desoculta el engaño (lo oculto) transformándose así en punto de partida de la experiencia metafísica. En cuanto a la palabra -*lógos*- trae y lleva el hecho de que algo sea algo o le acontezca a algo y hay una analogía –*parte idem, parte diversa*-en el llevar y el traer. "en esta duplicidad de la analogía reposa la posibilidad de entenderse o de no entenderse por medio de la palabra, del intuir lo que el otro quiere decir y de confundir las ideas...en esta duplicidad de la analogía de la palabra estriba que la lengua sea viva, sea la vida del espíritu, y la palabra el atributo de la humanidad (Idem, ut supra. p.1099.

Su último trabajo estrictamente filosófico han sido sus *Ensayos en torno a Heidegger* aparecidos en el atardecer de su vida en donde Wagner muestra en toda su plenitud su hermenéutica del Maese Martín. Va de la cosa (*Ding)* al pensar(*Denken)* y del pensar al agradecer (*Danken)* para terminar en el recuerdo *(re-cordis*) como pensar agradecido. Su aporte más original es la ruptura de la doble clausura del *Dasein* heideggeriano tanto en su proyección política -habría que hablar de metapolítica- como en su proyección teológica o, mejor, religiosa. En el primer nivel a partir del "habitar" se eleva Wagner a la vecindad y de esta a la comunidad completando y enriqueciendo así la, de alguna manera clausurada, noción de *Heimat* de su Maestro. Finalmente sostiene la apertura a la trascendencia del "ser en el mundo" como "ser hacia Dios."Desde los acantilados la brisa de eternidad, leve y serena, despeja la pesantez de la agitación de los tiempos. El caminante que se ha aventurado por estos parajes y escucha el rumor del silencio, puede entonces preguntarse, como lo hace Heidegger al final de su camino por el campo (*Der Feldweg):¿Habla el alma, habla el mundo, habla Dios?*.La respuesta está en la confianza" (*Ensayos en torno a Heidegger,* Lima –México, PUCP-FCE, 2000, p.101).

Sus escritos sobre filosofía americana están inaugurados por *La Filosofía en Iberoamérica* (1949) y continuados luego por *Destino y Vocación de Iberoamérica* (1954) que lleva prólogo del insigne pensador Gonzague de Reynold. Sostiene que existe un mestizaje étnico pero rechaza la idea de mestizaje cultural sosteniendo que las culturas no se cruzan como las razas, pues razas humanas y mentalidades no son equiparables de suerte que lo que valga para una vale para la otra. El espíritu no sigue las vicisitudes de las razas. Prefiere aplicar en lugar de criterios biológicos, criterios filosóficos para explicar la compenetración de culturas. Recurre así a la teoría hilemórfica de Aristóteles según la cual la forma correspondería al aporte hispano-lusitano y la materia al aborigen. Ello se ve claro en el arte hispanocriollo de las iglesias coloniales donde dentro de las formas barrocas de la arquitectura de línea hispana se inscriben los elementos estéticos -plantas, plumas, aves, indios- como el aporte aborigen de suerte que la unidad resultante abarca orgánicamente a ambos."Dicho de otro modo: lo indígena es la materia; lo íbero-católico la forma de nuestro occidentalismo criollo"(*La Filosofía en Iberoamérica.* Lima, Imprenta Santa María, 1949, p.78.). Materiales, sensibilidad, colorido se funden bajo la forma ibérica y el equilibrio resultante da nacimiento a una cultura nueva y antigua, como es la rama con relación al tronco. Y la expresión más acabada de esta nueva ecúmene está dada por el barroco americano como tercera síntesis luego de lo románico y lo gótico.

Dejamos de lado el análisis de sus estudios litúrgicos-religiosos porque nuestra presentación se limita al tema *Wagner filósofo*, no sin antes remarcar el carácter que en todos ellos se nota de un pensador independiente y que ha asumido vitalmente la fe católica. Su trabajo de *Introducción a la liturgia* (1948) que también le fuera publicado por Francisco Romero lo produce Wagner como consecuencia de sus cursos con Romano Guardini en los años 35/36. En *Hacia más de los linderos* (Tucumán, Humanitas, 1959, p.129) con la sola proposición "tenemos libre arbitrio para el bien, prevenido y ayudado por la gracia, y tenemos libre arbitrio para el mal, abandonado de la gracia" se destaca su existencialismo cristiano, como lo definía el americanista Alain Guy que campea en todo el libro. Finalmente tenemos *La Poca Fe* (Lima, ISPEC, 1993, p.18) que es una meditación, "sobrerazonada que va allende la razón y sus pompas de jabón matemático", sobre la fe católica.

De los escritos histórico-literarios no nos ocuparemos por la razón antedicha, aun cuando cabe hacer algún breve comentario. Se trata como vimos de la producción más extensa, trece libros, de la bibliografía wagnereynana donde se destacan poemas, farsas, novelas, autos sacramentales, relatos y memorias junto a anotados estudios de historia, sobre todo diplomática, del Perú. De la lectura de sus obras literarias de todas se desprende como hilo conductor su preocupación por el "ser en el mundo" y su vocación. De las obras históricas se desprende un acendrado americanismo de Patria Grande hispanoamericana.

Tenemos, por último, los escritos que hemos catalogados de metapolítica, es decir aquellos trabajos que tienen por centro de meditación al hombre en sociedad y las instituciones que crea pero desde una perspectiva que "va más allá de la política". Escritos donde se estudian las grandes categorías que condicionan la acción política de políticos, partidos e instituciones. En primer lugar tenemos *El modelo peruano* (1974) es una exposición de la ideología del gobierno revolucionario del Perú de 1968 y del momento histórico en que se realiza. Se señala la tensión existente entre las dos superpotencias, la existencia de un tercer mundo, el espíritu de los no-alineados y la necesidad de encontrar un camino entre capitalismo y comunismo para lograr el desarrollo y la identidad de los países desfavorecidos por esta situación. Se trata de lograr una democracia participativa que pueda eludir los tentáculos del imperialismo.

Viene luego *Idée et Historicité de l´Unesco* (Suiza, Ángel, 1898*)* vinculado estrechamente a su larga tarea en dicho organismo internacional. En la primera parte dice expresamente:"Cette communication essaie de penser l´Unesco a la lumière d´Aristote"(p.11).

Y así sostendrá que la Unesco tiene por tarea cimentar la paz sobre las bases vivientes de la educación, la ciencia y la cultura. Esta paz como tranquilidad en el orden es la que permite a la persona humana la plenitud esencial de ella. En la segunda parte se pregunta por la historicidad de la Unesco y responde con Ortega que el hombre no posee una naturaleza sino una historia y con Heidegger que el *Dasein* en su ser es histórico, sin embargo la Unesco no es un individuo sino una organización pero que tiene algo de *plus*, su apertura siempre naciente a las cosas del mundo. Y ello marca la cima de su historicidad.

Es sin lugar a dudas el libro *Pobreza y Cultura* (*Pobreza y Cultura. Crisis y concierto.* Lima, PUCP, 1985) el que encierra uno de los aportes más originales del Wagner al mundo de la ideas. Propone un replanteo de la consideración cuantitativa del problema de la pobreza, haciendo la defensa de la pobreza como valor: "quien se acomoda a la pobreza es rico...es más rico el que menos necesita....no es pobre quien tiene poco sino el que desea más de lo que tiene...".

El modelo cultural de desarrollo que propone es: "Salir de la crisis por la pobreza. Alcanzar desde y gracias a ella el *concierto* –reconciliación de todas la dimensiones- por la cultura"(Ibid., p. 248). Así la pobreza, libre del peso de la desmesura material, cuantitativa y hedonista que constituye el desconcierto de la crisis actual es el instrumento idóneo -la condición- de la re-humanización del hombre. Estas ideas son explicitadas –para el lector alemán- en *Armut als Ausweg* con relación a la educación, el desarrollo y la tradición como fundamento de la identidad, ejemplificadas en el caso de Latinoamérica, que puede servir de clave y camino para una sociedad en que la gratitud y la pobreza den una nueva vigencia a los valores eternos de Occidente.

Acaba de aparecer su último trabajo *Crisis en la Aldea Global,* que como el primero de su vasta producción también aparece emblemáticamente en Argentina en donde Wagner nos ofrece su último juicio sobre el hombre, el mundo y sus problemas. Juicio que maduró durante sesenta y siete años -de 1934 son sus primeros escritos- como meditador solitario y que colmó de experiencias como trashumante obligado por sus funciones como diplomático.

SUS IDEAS-FUERZA

Las ideas-fuerza son aquellas que dan sentido a un sistema de ideas o que permanecen por debajo de o dan coherencia a, un conjunto de ideas sueltas por aquí y acullá.

Wagner no es un pensador sistemático, sino que como buen heideggeriano sabe -y practica- que el camino es más importante que la meta. El ha tratado problemas: religiosos, existenciales, políticos, institucionales, históricos, filosóficos, culturales, etc. y todo ello con suma prolijidad y profundidad. Su método el fenomenológico–hermenéutico nunca le permitió el divague tan propio de los "existencialistas", por otra parte su talante, no se lo hubiera permitido.

Aun a riesgo de equivocarme, opinar es afirmar o negar algo con miedo a equivocarse decía el viejo Aristóteles, *la especificidad de Wagner es el rescate de la categoría de* ***desengaño*** *como des-cubridora de lo que el mundo es.*

Wagner de Reyna la trabaja a partir de Francisco de Quevedo y desde allí lee a Heidegger con luz propia.

La clave para leer a Wagner es el desengaño. Es una estructura permanente de la existencia que como tal tiene dos fases: Una negativa, donde se niega lo que -el engaño- daba por cierto, y otra positiva, el cambio de camino o vía para llegar a la verdad de lo que es. El desengaño nos hace estar nuevamente en camino de ese hacerse de la existencia cotidianamente desengañada. Claro está, que al ser la hipocresía la calle mayor del mundo, el desengaño nos libera del mundo y nos abre a la trascendencia.

Nuestro autor, en un exceso de humildad en un trabajo *Heidegger y García Bacca* (incluido en *Ensayos en torno a Heidegger*) sostiene que este eminente maestro español traduce al castellano el pensamiento de aquél y entreteje su propio pensamiento. Y así, Antonio Machado es a Hölderlin como García Bacca es a Heidegger, cuando a fuer de ser sinceros es muchísimo más estrecha y congruente, filosófica y poéticamente, la relación entre las duplas Quevedo-Wagner con Hölderlin-Heidegger.

Quien detenidamente lea a Wagner de Reyna no podrá pasar por alto la tensión mundo-desengaño-muerte como una sucesión de *duelos y quebrantos* de lo que es la existencia para el filósofo limeño.